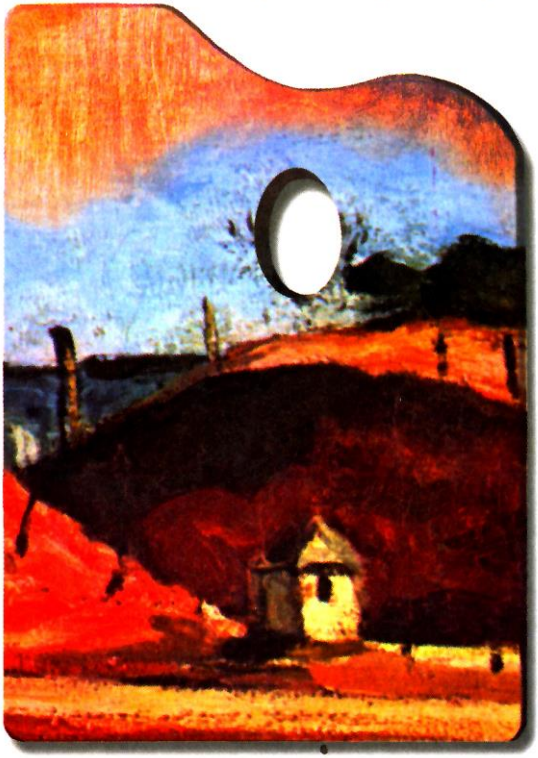
MARILENA DE SOUZA CHAUÍ

MERLEAU-PONTY

LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO



Puñaladas
ENSAYOS DE PUNTA

COLIHUE

MERLEAU-PONTY

LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO

MARILENA DE SOUZA CHAUÍ

MERLEAU-PONTY

LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO

Puñaladas
ENSAYOS DE PUNTA
COLIHUE

Director de colección: Horacio González
Diseño de colección: Estudio Lima+Roca
Ilustración de tapa: montaje sobre un detalle de la obra de Paul Cézanne "Zanja con la montaña Sta Victoria", 1870.

Título original: *Experiência do pensamento. Homenagem a Maurice Merleau-Ponty no 20º ano de sua morte*, contenido en *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty),* San Pablo, Brasiliense, 1981.

Traducción: Eduardo Rinesi

© EDICIONES COLIHUE S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-581-189-6

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

"A una vida terminada antes de tiempo, aplico las medidas de la esperanza. A la mía, que se perpetúa, las medidas severas de la muerte."

"Prefacio" de **Signes**

"La muerte es el acto con un solo personaje. Ella recorta en la masa confusa del ser esta zona particular que es nosotros, pone en evidencia, de modo insuperable, esta fuente inagotable de opiniones, de sueños y de pasiones que animaba secretamente el espectáculo del mundo, y así nos enseña mejor que ningún episodio de la vida el azar fundamental que nos ha hecho aparecer y nos hará desaparecer."

"Lecture de Montaigne"

"De 'se muere solo' no se deriva consistentemente 'se vive solo', pues si sólo el dolor y la muerte son consultados cuando se trata de definir la subjetividad, es entonces la vida con los otros y en el mundo lo que será imposible para ella (...) Estamos verdaderamente solos sólo a condición de no saberlo, es esta misma ignorancia la que constituye nuestra soledad (...) La soledad de donde emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima la que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y el otro es impalpable."

"Le philosophe et son ombre"

(ESCRIBIR SOBRE MERLEAU-PONTY)

Tras la muerte de Merleau-Ponty, cuyos cursos en el Collège de France y cuyos artículos en *Les Temps Modernes* habían sido seguidos y discutidos por un numeroso público a lo largo de la década del 50, un pesado silencio cayó sobre su pensamiento. Un silencio curioso, sobre todo para quien, aunque sea de lejos, observó las peripecias de la filosofía francesa en las décadas del 60 y del 70.

En 1966, ubicado entre *La naissance de la clinique* y el futuro *Surveiller et punir*, entre una fenomenología del ojo y del habla médicos y una historia de la mirada y del discurso penales, y prosiguiendo el camino abierto por la *Histoire de la folie*, se encuentra *Les mots et les choses*. Allí, Michel Foucault describe el cuadrilátero o las disposiciones fundamentales que constituyen la *episteme* contemporánea: la analítica de la finitud, el hombre como doble empírico-trascendental, lo impensado, y la búsqueda del origen. El nuevo saber, establecido sobre el suelo del descubrimiento del hombre como objeto-sujeto de los discursos, nace con la muerte de la metafísica. La posición de la vida, del trabajo y de la historia como capas del suelo donde se yergue el saber sostiene filosofías de la vida, del trabajo y de la historia para las cuales la metafísica es, respectivamente, ilusión, alienación-ideología y episodio cultural. Entretanto, la muerte de la metafísica, anunciada desde que

Kant despertara del sueño dogmático, parece no impedir una nueva somnolencia: el sueño antropológico de aquellos que se obstinan en hacer del hombre el punto de partida o de llegada sin ni siquiera preguntarse si, al fin y al cabo, el hombre existe. Foucault deja sin solución las dificultades creadas por el nuevo cuadrilátero, porque –escribe– ellas son las preguntas del presente y no pueden ser respondidas, sino trabajadas. En contrapartida, la modorra humanista reclama otra actitud. A ella cabe "oponer una risa filosófica, esto es, en cierta medida, silenciosa"[1].

Ante la opción entre el bisturí afilado, que recorta las preguntas decisivas del presente europeo, y la risa filosófica –ese silencio de quien perdió el miedo a reírse de la filosofía porque aprendió a reír *a través* de ella[2]–, los universitarios franceses parecen haber preferido un puñal sin filo y el ruido de la carcajada. Imaginaron, tal vez, que bastaría una sacudida para que la metafísica rodara por tierra y el humanismo se convirtiera en polvo. No percibieron, quizás –¿quién sabe?– en su misma prisa, que las espaldas sobre las que ambos se sostenían eran el lomo de un tigre. Y que éste no era de papel.

Bajo los motes del "logocentrismo" y del "falocentrismo", los universitarios se lanzaron con furia iconoclasta contra ídolos que, hasta hacía poco tiempo, habían adorado: Husserl, Heidegger, Hegel, Marx, Freud. En nombre del "decentramiento" y de la "lectura", fueron condenados sumariamente a muerte el imperialismo de la conciencia, las falacias del *Dasein*, la miseria de la dialéctica, el positivismo de la lucha de clases y el moralismo victoriano de Edipo, para que, por fin, muriera la metafísica. Senil, a ella no le fue

dado el derecho mítico a la bella muerte, esa *kalòs thánatos* de los valientes que mueren en combate. Ultrajada, no tuvo la muerte gloriosa, esa *eukleès thanatós*, fulguración para la eternidad. Pero tampoco la dejaron morir en la quietud que envuelve al muerto común y le permite ser olvidado, ni la privaron de los funerales que impiden el olvido. Quisieron un cadáver celebrado con ostentación. Y no hicieron el paciente trabajo del duelo.

Tal vez por ese motivo el silencio sobre Merleau-Ponty no sea sorprendente. Fue el homenaje involuntario que le rindieron. Para poder proclamar la estruendosa ruptura era necesario olvidar un pensamiento que había puesto en cuestión el estatuto del sujeto y del objeto, de la conciencia y de la representación, de los hechos y del concepto. Que había modificado la manera tradicional de acercarse al lenguaje y al arte, revelado la dimensión ontológica de lo sensible y criticado el humanismo. Era necesario abandonar una filosofía que había arruinado las certezas y evidencias aportadas por las ideas de razón, naturaleza e historia, cuya positividad permitía el surgimiento de dobles imaginarios e igualmente positivos: la sinrazón, la vida y la dispersión de los acontecimientos. Era necesario dejar en el olvido un pensamiento que buscaba el decentramiento sin alarde, un trabajo corajudo y paciente que deshacía el tejido de la tradición tirando los hilos de la no-coincidencia, moviéndose en la tensión resbalosa de los incompatibles sin procurar síntesis apaciguadoras, abriéndose al movimiento de una diferenciación primordial de la que nacía la posibilidad de otra ontología.

Es que Merleau-Ponty no estaba movido por el deseo de supresión inmediata de lo otro, supresión a la

que *La fenomenología del espíritu* da el nombre de Terror. Ni estaba movido por la necesidad de suprimir inmediatamente la distancia temporal entre la consecución de un fin y el paciente trabajo de su realización, supresión a la que *La interpretación de los sueños* llama Infantil. En *Sens et non-sens*, escribía:

> "La metafísica, reducida por el kantismo al sistema de principios empleados por la razón en la constitución de la ciencia y del universo moral, y, en esta función directriz, radicalmente rechazada por el positivismo, no cesó sin embargo de llevar una vida clandestina en la literatura y en la poesía. Y reaparece en las propias ciencias, no para limitarles el campo ni para imponerles barreras, sino como inventario deliberado de un tipo de ser ignorado por el cientificismo y que las ciencias, poco a poco, aprendieron a reconocer (...) La metafísica no es una construcción de conceptos gracias a los cuales trataríamos de volver nuestras paradojas menos sensibles; es la experiencia que tenemos de ellos en todas las situaciones de la historia personal y colectiva y de las acciones que, al asumirlos, los transforman en razón. Es una interrogación tal que no se concibe una respuesta que la anule, sino sólo acciones resueltas que la trasladan siempre más lejos. No es el conocimiento que vendría a completar el edificio de los conocimientos; es el saber lúcido de aquello que los amenaza y la conciencia aguda de su precio. La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que le daría más o menos lo mismo ser alojada en este o aquel pliegue de un sistema: es la condición de una visión metafísica del mundo. Una metafísica semejante es inconciliable con el contenido manifiesto de la religión y con la posición de un pensador absoluto del mundo."[3]

La metafísica no es el conjunto explicitado de las "condiciones de posibilidad" de la ciencia y de la moral, pero tampoco es teología.

Merleau-Ponty sabía, por lo tanto, que la filosofía ya no podría moverse en el suelo trascendental kantiano, en la indagación del carácter no fundado de las teorías en relación con las ciencias, a menos que se trasladara hacia una región resbalosa de experiencias sin fundamento en las cuales el hombre no podría ya reconocerse en la soberanía del observador absoluto. Por eso mismo sabía también que la filosofía no podría retroceder al *Cogito* cartesiano porque la transparencia de la presencia a sí se había perdido en un pensamiento cuyas raíces están enterradas en lo impensado, y que está despojado de apodicticidad porque escapa de sí mismo. En sus primeras obras, se interesaba por una otra metafísica, escondida bajo la positividad científica y la idealidad filosófica. En sus últimas obras, particularmente en la apertura de *Le visible et l'invisible*, su perspectiva se había transformado. Se interesaba, ahora, por la experiencia de la metafísica, o, parafraseando uno de sus títulos, por las "aventuras de la metafísica", por lo no-metafísico que sostiene el discurso de la metafísica. Sin embargo, tanto en el inicio como en el fin, buscaba lo que su pensamiento y el de los otros debían a la filosofía, no para pagar un precio por el rescate, sino para evaluar lo que el pensamiento había robado de sí mismo al pagar tributo a la soberanía de la conciencia y de las representaciones.

Ante lo que llamaba "el pequeño racionalismo del comienzo del siglo", que esperaba una coincidencia entre lo real y las leyes científicas allí encarnadas, ante lo que consideraba los "absolutos rivales", Dios y la Historia

disputando por la explicación completa del curso predeterminado de los acontecimientos, frente a lo que designaba como "rivalidad oscurantista" que separaba a la ciencia de la filosofía, privando a la primera del sentido de los hechos y a la segunda de la necesidad de las ideas, en la permanente antinomia del empirismo y del intelectualismo o de una estética y de una analítica trascendentales pre-críticas, Merleau-Ponty no buscaba refugio en lo irracional, sino que luchaba por una racionalidad ampliada que pudiera "comprender aquello que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón"[4].

Frente al observador absoluto, *Kosmoteheoros* que sobrevuela el mundo para contemplarlo como espectáculo integral, sin poder habitarlo, no oponía la inexistencia de la subjetividad, sino que indagaba por qué el sujeto absoluto la disimulaba y anulaba. No suprimía lo universal en nombre de la particularidad, sino que buscaba una universalidad oblicua –como aquella alcanzada por el pintor y por el poeta–, vertical, hecha de simultaneidad de dimensiones diferenciadas y entrelazadas, "cohesión sin concepto" –como aquella que hace del rojo un mundo y de una frase musical el rescate del tiempo. Al sobrevuelo no oponía la fusión, sino la tensión entre inherencia y trascendencia. No podemos suprimir las cosas ni a los otros, decía, porque vivimos con las cosas gravitando a nuestro alrededor y coexistimos con los otros por irradiación y transitividad de nuestros cuerpos. La Tierra, "suelo y cepa de nuestra vida y de nuestros pensamientos", no es un punto objetivo ubicado en algún rincón de la galaxia: es nuestro mundo natal, y estamos hechos de su misma fibra. No podemos poseerlo intelectualmente sino aboliendo las

cosas, ignorando a los otros, haciendo de la ciencia una "abstracción exorbitante" y de la filosofía una "arrogancia subjetiva".

Ante la dialéctica convertida en lema y principio explicativo, en un "casi alguien, como la ironía de las cosas, una suerte lanzada sobre el mundo que hace que nuestras esperanzas se conviertan en escarnio, una potencia astuta, a nuestras espaldas, que nos desconcierta y que, para colmo, tiene su orden y su racionalidad"[5], buscaba una dialéctica capaz de sacudir las falsas evidencias, denunciar las abstracciones y las positividades y evitar el impulso de enunciarse a sí misma convirtiéndose en doctrina, una dialéctica suficientemente corajuda para autocriticarse cuando cediera a la tentación de volverse teoría. No se trataba de optar entre la dialéctica trascendental y la dialéctica como calvario de lo negativo o del proletariado, entre el estudio de las ilusiones necesarias y el camino de la reconciliación, sino de no perder de vista el riesgo que ronda a toda dialéctica cuando quiere ser dialéctica *inmediatamente*, volviéndose autónoma y convirtiéndose en cinismo formalista, esto es, cuando cree demasiado en la síntesis y se convierte en una "nueva posición". En una palabra, se trataba de no sucumbir ante una dialéctica del entendimiento ni ante ninguna otra, providencialista y mecanicista y, al final de cuentas, pre-crítica.

Merleau-Ponty no consideraba a la filosofía una investigación de las "condiciones de posibilidad", pero no por eso tomaba el análisis de los contenidos de lo "vivido" como alternativa a las dificultades del kantismo y de la fenomenología husserliana, por un lado, y a las querellas entre el positivismo y la dialéctica, por el otro. No sólo porque ese tipo de análisis acostumbra desem-

bocar en el psicologismo existencialista, sino sobre todo porque "la filosofía no tiene nada que ver con el privilegio de las *Erlebnisse*, de la psicología de lo vivido. Del mismo modo, no se trata, en historia, de restituir las 'decisiones' como causas de los 'procesos'. La interioridad que busca la filosofía es también intersubjetividad, la *Urgemein Stiftung*. La *Besinnung* contra las *Erlebnisse*."[6]

Sin embargo, Merleau-Ponty no abandonaba inmediatamente las tentativas de la filosofía, sus aventuras. Le interesaba interrogar el origen de los impulsos que conferirían a la conciencia la plena posesión de sí, presentarían el mundo en una limpia transparencia y transformarían el lenguaje en una expresión completa. Tampoco descartaba inmediatamente la tendencia al "retorno a lo vivido", sino que indagaba por qué había sido considerado necesario y qué consecuencias traería o había traído a la filosofía. Se volcaba hacia las tentativas de la metafísica, de la filosofía trascendental, de la dialéctica y de las ciencias para saber de dónde venían y a qué se destinaban.

Trabajando con la diferenciación, desconfiaba de la síntesis, pero también desconfiaba de las antinomias y de las dicotomías, que estudió exhaustivamente en todas sus obras. Para él no se trataba de optar entre rivales, de escoger entre los procesos en tercera persona del naturalismo y la interioridad de la primera persona planteada por el intelectualismo. De la misma manera, no se trataba de optar entre la exterioridad de las determinaciones socio-económicas y la interioridad de las "decisiones" y de la toma de conciencia, anverso y reverso, al fin de cuentas, del humanismo.

Había rechazado el humanismo no porque negara la analítica de la finitud, o que la existencia precede a la

esencia, sino porque indagaba qué cosa podrían ser lo finito, la existencia o la esencia.[7] Tampoco lo había rechazado por el hecho de que el hombre, por su cuerpo, está incrustado en la Naturaleza, y, por su conciencia, se aliena y se reencuentra en la Historia. Su rechazo nacía en otra parte. El hombre no puede ser punto de partida ni de llegada, no porque no pueda ser principio de cosa alguna –siendo el mundo, como es, más viejo que él, y el tiempo de las cosas, como recuerda Foucault, diferente del suyo–, sino porque la propia idea de *principium* debe ser cuestionada. Sentir nostalgia del ser de Parménides, decía, no nos ayudará a digerir la subjetividad, "piedra atravesada en nuestra garganta", y que no fue "descubierta" como América por Colón, sino planteada por el saber occidental, y que, como todo planteo, corre el riesgo de ser replanteada cuando se busca superarla retrocediendo.

Por eso, cuando describía el presente como "estado de no-filosofía" y afirmaba que "la crisis nunca fue tan radical", no pretendía la superación inmediata ni la eliminación sumaria de una labor milenaria, sino invitar a la filosofía a interrogarse a sí misma para que, en lugar de llorar por las ilusiones perdidas o de aferrarse a ellas como un náufrago, tuviera el coraje de comprenderlas y, quizás, de no repetirlas.

El "estado de no-filosofía" es el apego ciego a la tradición, que reduce las ideas a meras máscaras y coartadas de nuestras nostalgias, rencores y fobias. Figuras del resentimiento que preanuncian la otra cara de la no-filosofía: la furia iconoclasta que destruye sin superar. Actitud del filisteo que, dirá el *Éloge de la philosophie*, queda muy satisfecho cuando el filósofo, para honra y sosiego de la humanidad, afirma que todo va mal, pues

"la revuelta no desagrada" y es bueno verla impresa en los libros, porque así "todo permanece en orden y se puede dormir en paz"[8]. Pero la filosofía no es justificación de lo existente ni revuelta filistea; es "virtud sin ninguna resignación"[9]. Es coraje para, en el presente, ir hasta el fondo del estado de no-filosofía admitiendo que "eso pone en cuestión no sólo la filosofía clásica, sino también las filosofías del dios muerto (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre), en la medida en que constituyen su contrapartida. (Y también, evidentemente, la dialéctica como 'maniobra'.)"[10]

Aprendemos con Merleau-Ponty que las preguntas son interiores a nuestra vida y a nuestra historia, donde nacen, mueren o se transforman si conseguimos responderlas. Los filósofos no produjeron sistemas ni doctrinas, sino que éstos aparecen para nosotros bajo esa forma cuando nos alejamos de las inquietudes que los hacían pensar. ¿Cómo ignorar que el movimiento que anima el trabajo de la filosofía tiende siempre a deshacer el tejido de la tradición, rompiendo el hilo de una continuidad tranquilizadora? La filosofía no inventa preguntas ni trae respuestas. Interroga la experiencia individual y colectiva, lo sensible y lo inteligible, el *punctum caecum* de la conciencia, aquello que necesariamente ésta no puede "ver", so pena de dejar de ser conciencia. La filosofía de Merleau-Ponty interroga la experiencia de la propia filosofía y la ceguera de la conciencia, porque se vuelve hacia el misterio que hace al silencio sostener la palabra, a lo invisible sostener la visión y al exceso de significaciones sostener el concepto.

Sin embargo, si la filosofía es interrogación y si el pensamiento merleau-pontyano es interrogativo, estamos ante una dificultad tal vez insuperable: ¿cómo es-

cribir sobre el pensamiento de Merleau-Ponty sin reducir lo que era pregunta a un conjunto más o menos coherente de "respuestas"? Esta dificultad no es una figura retórica ni el fingimiento de quien, habiendo decidido escribir, sabe que la escritura es posible. Discutida de maneras diferentes por Lefort, Blanchot y Castoriadis[11], fue abordada por el propio Merleau-Ponty.

La filosofía puesta en libros dejó de interpelar a los hombres y, de modo insólito y casi insoportable, se escondió en la vida decente de los grandes sistemas. Merleau-Ponty pronuncia estas palabras en el *Éloge de la philosophie*, en el preciso momento en que alcanza la máxima consagración académica: la cátedra de Filosofía en el Collège de France. No obstante, justamente por haberlas proferido, Merleau-Ponty se pone a interrogar las difíciles relaciones del filósofo con la academia, interrogación que lo conducirá, a través de las figuras de Sócrates y de Galileo, a las difíciles relaciones del filósofo con la ciudad.

Las palabras que dan inicio al *Éloge* son reveladoras:

> "Aquel que es testigo de su propia búsqueda, es decir, de su desorden interior, no puede en modo alguno sentirse heredero de los hombres acabados cuyos nombres ve en estas paredes. Si, además, es filósofo, es decir, si sabe que no sabe nada, ¿cómo se sentiría llamado a ocupar esta cátedra, y cómo pudo incluso desearla? La respuesta a estas preguntas es simple: lo que el Collège de France, desde su fundación, se encargó de dar a sus oyentes no son verdades adquiridas, sino la idea de una investigación libre."[12]

¿Palabras de circunstancia? ¿Justificación para ocupar un lugar que su concepción de la filosofía rechazaba? Cabe al psicólogo y al biógrafo la tarea de responder estas preguntas. A nosotros, que pretendemos enfrentar la dificultad de escribir, corriendo el riesgo de convertir en "tesis" lo que originalmente era pregunta, nos interesa seguir en este discurso dirigido a la academia el pasaje del "desorden interior" a la "vida decente de los grandes sistemas".

Ese pasaje ocurre cuando el filósofo se transforma en profesor y, consecuentemente, en funcionario, pero también cuando goza de la libertad de ser escritor, porque esa libertad tiene el mismo precio que paga el funcionario-profesor: el de hacerlo entrar inmediatamente "en un universo académico donde las opciones de vida se ven empobrecidas y donde las condiciones de pensamiento son profanadas"[13]. El patrono de los filósofos no era funcionario ni era profesor, y nunca fue escritor.

Sin embargo, el pasaje del desorden interior a la decencia del sistema no es un hecho bruto, ni algo que podamos dejar en la periferia del trabajo filosófico, sino uno de sus problemas. Es verdad que la academia protege. Pero también persigue. ¿No es curioso, entonces, que Descartes, que no era funcionario ni profesor, no haya tomado partido entre el Santo Oficio y Galileo? El académico dirá que Descartes se comportó como filósofo, pues éste "no debe optar entre dogmatismos rivales. Él se ocupa del ser absoluto, más allá del objeto del físico y de la imaginación del teólogo"[14]. Pero, retruca Merleau-Ponty, al negarse a hablar Descartes se niega también a hacer valer la filosofía en el lugar donde se la sitúa. Callándose, no supera errores rivales: los deja destrozarse y anima al vencedor del momento. La filo-

sofía y lo absoluto no están fuera ni por encima de las luchas y de los errores del siglo, sino que participan de ellos, y para que fuera posible una filosofía liberada del cientificismo y de la teología, habría sido necesario que Descartes hablara, que "hablara contra, y, en este caso particular, contra la imaginación"[15].

La academia y la vida decente de los sistemas sólo afectan a la filosofía cuando ella misma cree que, gracias a ellos, está protegida de la difícil relación con la ciudad, y que lo absoluto filosófico encontró en ellos una sede propicia, porque filosofar, en esos asilos, no irrita la certeza moral de los filisteos. Pues "lo que irrita la certeza moral –y lo que ella quiere reducir a toda costa– es la incontrolable ambigüedad de la experiencia y la anarquía discursiva que ella abre"[16].

Decir que Descartes guardó silencio para proteger lo absoluto, y que Aristóteles huyó de Atenas para evitar un segundo crimen de lesa-filosofía, es suponer que la filosofía es un ídolo y el filósofo su guardián. Pero la filosofía está en todas partes y en ninguna, se instala en la relación viva del filósofo con la ciudad, en esa "obediencia irrespetuosa" que es siempre tenida por impiedad. Por eso, esté donde esté, enseñe o escriba, o simplemente hable, el filósofo sabe que su relación con los otros hombres será siempre difícil. No porque sepa más o mejor que ellos –ya que sabe que enfrenta el mismo mundo que los otros–, sino porque les causa un secreto malestar y los obliga a ponerlo al margen de la ciudad incluso cuando, desde lo alto de la cátedra, parece ocupar el centro.

Como Swann, deleitado con el balbuceo de Albertine adormecida, se irrita al oírla decir –ya despierta– "Dormí", los hombres se irritan con "el hombre que des-

pierta y habla", es decir, con el filósofo. "Situación irritante y confusa", escribe Merleau-Ponty en *La prose du monde*, "de un ser que es aquello de lo que habla", que va siendo a medida que va hablando. Es que los hombres jamás perdonarán al filósofo la ofensa irreparable de hacerlos dudar de sí mismos si también quisieran dar testimonio de su propio desorden interior, "la incontrolable ambigüedad de la experiencia y la anarquía discursiva que ella abre".

Esté donde esté, el filósofo es aquél que no puede dar a los otros exactamente lo que le piden: "el asentimiento a la propia cosa es sin considerandos"[17]. Esté donde esté –dentro o fuera de la academia, profesor o escritor– alguien perdería la relación con la filosofía si dejara de interpelar al mundo, a los hombres y a sí mismo, dando asentimiento inmediato a ellos. Cuando lo hiciera, viviría en la vida decente de los grandes sistemas.

Así, la dificultad mayor no radica tanto en escribir sobre un filósofo que interrogaba, sino que se presenta cuando comprendemos qué es lo que pretende Merleau-Ponty al invocar, en el *Éloge*, el "sé que no sé nada". Evidentemente, "que no sé nada" no es un acontecimiento psicológico. Pero como cuestión del conocimiento, y más allá de circunscribir el espacio de la filosofía, todavía apela secretamente –dice *Le visible et l'invisible*– a la certeza absoluta de las ideas y a la esperanza de una elucidación completa de la realidad, siempre que procedamos a una "reforma de la inteligencia" o a una "crítica de la razón". Hay una secreta seguridad en el "sé que no sé nada", porque ese "sé que no sé nada" nos hace creer que estamos destinados a saberlo todo. La aspiración al sistema se inscribe en el interior

de la humildad filosófica, que, más que modestia, es *hybris*. Para que la apelación a la certeza absoluta se deshiciera sería necesario pasar de la afirmación –sé que no sé nada– a la pregunta: ¿qué es lo que yo sé?, pregunta ésta dirigida mucho menos al "yo" que pregunta que al "qué" de la pregunta. Así, la cuestión filosófica se modifica profundamente, pues no indaga "¿qué puedo saber?", sino "¿qué hay para saber?" Ese *hay*, generación inagotable de seres, ideas, acontecimientos y situaciones, se abre hacia la experiencia no como objeto de pensamiento, sino como experiencia del pensar. La interrogación filosófica no tiene fin. Puede cerrarse definitivamente por el golpe de fuerza de la muerte, o puede cerrarse provisoriamente cuando el filósofo toma la decisión de escribir. "El fin de una filosofía es la narración de su comienzo"[18].

El filósofo es el hombre que despierta y habla, expresando lo que los otros hombres también enfrentan, sólo que en un semi-silencio. El lenguaje, dice Merleau-Ponty, es el tema universal de la filosofía. Es enigmático –escribe incontables veces–, porque expresa perfectamente a condición de no expresar completamente, radicando toda su fuerza en esa manera paradojal de acercarse a las significaciones, de aludirlas sin jamás poseerlas. Es misterioso: usa el cuerpo de los sonidos y de las señales para darnos un sentido incorpóreo, sólo alcanzado por la virtud de la corporeidad sonora y gráfica. Es "cohesión sin concepto". Enigmático y misterioso, es también una totalidad simultánea y abierta. Cuando alguien habla, pone en movimiento todo el sistema de diferencias que constituyen la lengua y de las cuales depende el sentido proferido; alude a significaciones pasadas y futuras en una constelación significa-

tiva esencial para el sentido presente; se relaciona con otro de cuya escucha y de cuya respuesta depende su propio investimiento como sujeto hablante; corporifica su pensamiento a medida que va diciendo. Enigmático, misterioso y totalidad abierta, el lenguaje es por último aterrorizador, desde que el filósofo se distancia del comportamiento de los hablantes para acercarse a la experiencia del habla como nacimiento de la expresión que sube desde el fondo silencioso de la percepción. La palabra nace en una doble reflexión: por un lado, enlaza los movimientos de la garganta, de la boca y del oído revelando un cuerpo que es sonoro como los cristales y los metales, pero que "oye desde dentro su propia vibración", pues es sonoro para sí. Por otro lado, ese ser sonoro y oyente también es sonoro para otros y oído por otros a medida que se oye y que los oye, y el lenguaje es el temible poder de crear un locutor que es, simultáneamente, alocutario y delocutario. La experiencia del habla es aterrorizadora porque es emergencia de un ser que se oye hablando y se duplica porque se dice a sí mismo, que va siendo a medida que se va diciendo, como aquél que, al despertar, dice: "Dormí".

El lenguaje es el tema universal de la filosofía porque la filosofía pretende decir lo que sabemos a fin de aprender a saber lo que ya sabemos. No es, insiste Merleau-Ponty, un sustituto verbal para el mundo, no es un léxico ni una característica universal, y tampoco puede ser, como la música y como la poesía, puramente lenguaje, vivir en el mundo sonoro. Quiere que el silencio hable sin que se pierda como silencio, quiere al lenguaje no como máscara, sino como testimonio del mundo y como testimonio de sí mismo, pues si el ser del lenguaje es la diferencia entre sonidos, señales y

sentidos que se enlazan y se entrecruzan sin confundirse, si hablar es relacionarse con una totalidad abierta tanto como relacionarse consigo y con los otros, el lenguaje enseña a la filosofía que la verdad no es coincidencia de una conciencia consigo misma, ni adecuación del intelecto a las cosas, sino centro virtual al que se dirigen las palabras y las ideas, sin jamás poseerlo, porque, al no ser representación, no se presta a la apropiación intelectual. La filosofía es interrogación porque es lenguaje, y el lenguaje es su tema privilegiado de interrogación.

Merleau-Ponty dedica casi todos sus textos a la experiencia de la palabra, desde las cuestiones aportadas por la lingüística, por la lógica y por la psicología hasta las insensatas pretensiones de la filosofía y de la ciencia de inventar un lenguaje puro y universal. Se preocupa por las varias formas de expresión: la pintura, el diálogo como advenimiento de la intersubjetividad y, particularmente, la literatura como experiencia de la escritura y de la lectura, y de su asimetría fundamental. Un libro como *La prose du monde* no es una meditación sobre la melancolía de la historia en cuanto ruina y vestigio del Espíritu. Es una interrogación de la diferencia entre el lenguaje prosaico (como era prosaico, en Hegel, el Estado Romano) y el lenguaje poético, entre lo muerto y lo vivo. Es búsqueda del libro interpelante, "arte de captar un sentido jamás objetivado hasta entonces para volverlo, en adelante, accesible a todos los que hablan la misma lengua".

El libro interpelante es una "máquina infernal, un aparato de crear significaciones", el momento de la expresión, aquel en que el escritor, habiendo dado una torsión inusitada al léxico disponible, lo hace "segregar

una significación nueva", dejándola a disposición del lector no prevenido de quien se apodera y de cuya cultura pasa, desde entonces, a formar parte. El lenguaje instituyente no es simplemente alusivo, como todo lenguaje: es, incluso, astuto. El escritor no invita a quien lo lee a reencontrar lo que ya sabía, sino que agita las significaciones existentes para hacerlas desentonar, para volverlas extrañas, y para conquistar, en virtud de esa extrañeza, una nueva armonía que se apodere del lector haciéndole creer que siempre existió y que desde siempre le había pertenecido. Escribir es esa astucia que priva al lenguaje instituido de centro y de equilibrio, que reordena o reorganiza los signos y el sentido y enseña tanto al escritor como al lector lo que sin ella no podrían decir ni pensar, pues la palabra no sucede ni precede al pensamiento, porque es contemporánea a él. El filósofo, como el escritor –leemos en *Le visible et l'invisible*–, no habla porque aspire a un inefable intraducible, sino porque no sabe de antemano qué decir. La torsión y el reequilibrio operados por la escritura enseñan por qué el *Cogito* existe vagamente en San Agustín y sólo plenamente en la meditación de Descartes, cuando un campo de sentido fue preparado por el filósofo para investir a esa palabra, desde siempre existente, de una significación inédita y, desde entonces, instituida.

El escritor se empeña en la seducción, el lector se abandona a la fascinación. Buscan complicidad y se disputan la soberanía, pero sólo pueden ser cómplices y rivales porque fueron captados por el poder del lenguaje, que reina sin competencia. La asimetría entre escribir y leer no nace de la diferencia empírica entre el escritor y el lector, sino de la diferencia interna al

propio lenguaje cuando transita en la reversibilidad de lo instituyente y de lo instituido. Merleau-Ponty se localiza y nos localiza. Sin embargo, al hacerlo, retira el velo de la seducción y de la fascinación, desnudando el poder del lenguaje y destrozando la inocencia de la escritura y de la lectura. Hablando sobre ellas, las aleja del lugar donde actuaban serenamente, en el semi-silencio del lenguaje. Con todo, tal vez nos ayude a enfrentar la dificultad de la escritura buscar a Merleau-Ponty allí donde su situación se asemeja a la nuestra, es decir: en la condición de lector.

Al recorrer algunas de las lecturas hechas por Merleau-Ponty, no nos ocuparemos de los pensadores que lo instigaron ni de aquellos a los que criticó. Tampoco nos referiremos a aquellos a los que leyó en la senda de la discusión de ciertos temas en particular –Marx y el movimiento de la historia como lucha de clases y ocultamiento de las divisiones sociales por la ideología, Freud y el estatuto del inconsciente como tiempo simultáneo y como lenguaje, Saussure y el surgimiento de la lingüística estructural, que concibió a la lengua como sistema de puras diferencias internas, Mauss y Lévi-Strauss y sus contribuciones al establecimiento de la antropología social con el descubrimiento del pensamiento salvaje y de la estructura como inteligibilidad naciente, Watson y los behavioristas o los psicólogos de la *Gestalttheorie* en la discusión del comportamiento como praxis, Descartes y el legado de la dicotomía cosa-conciencia o la escisión del espacio de la metafísica. Estamos interesados en aquellos a los que el filósofo leyó buscando captar el movimiento de un

pensar que se hacía pensamiento: Husserl, Bergson, Montaigne, Maquiavelo, Einstein.

En esas lecturas, lo que parece interesarle a Merleau-Ponty no es tanto el aspecto sistemático de las obras. Evidentemente, no desprecia la lógica interna y la coherencia conquistada por ellas. Sin embargo, su interés mayor parece estar en los *impasses*, las paradojas, las súbitas guiñadas del pensamiento que, sin embargo, estaban preparadas por el camino recorrido. Merleau-Ponty interroga a esos pensadores en múltiples direcciones: ¿qué suscita una cierta idea? ¿Qué movimiento secreto anima a las palabras del pensador? ¿Qué interrogación lo mueve, llevándolo incluso a cambiar la dirección de su discurso? ¿Qué inquietudes lo hacen seguir un cierto rumbo y enfrentar callejones sin salida? Si Merleau-Ponty ofrece respuestas a esas preguntas es porque desea saber qué fue lo que las engendró, cuál era el contexto que daba sentido a los problemas y a las soluciones, quién era el que interrogaba y escribía.

A diferencia de lo que ocurre en matemática,

> "en la comprensión del otro, el problema es siempre indeterminado, porque sólo su solución hará aparecer retrospectivamente a los datos como convergentes; sólo el motivo central de una filosofía, una vez comprendido, da a los textos del filósofo el valor de signos adecuados. Hay, pues, una recuperación del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar según el otro, que enriquece nuestros propios pensamientos (...) Empiezo a comprender una filosofía deslizándome hacia dentro de ella, introduciéndome en la manera de existir de ese pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del filósofo (...). En el caso de la prosa o de

la poesía, el poder de la palabra es menos visible [que lo que ocurre en el caso de una música o de una pintura], porque, conociendo el sentido común de los vocablos, tenemos la ilusión de poseer ya en nosotros todo cuanto es preciso para comprender cualquier texto".[19]

Merleau-Ponty habla de *motivo* central de una filosofía, y no de *concepto* central. Como en un tapiz, en un tejido, en una pintura o en una fuga musical, donde el motivo tira, separa, une, enlaza y cruza hilos, trazos o sonidos, configura un dibujo o tema alrededor del cual se distribuyen otros hilos, trazos o sonidos, y orienta el trabajo del artesano y del artista, así también el motivo central de una filosofía es una constelación de palabras y de ideas, una configuración de sentido. El motivo es lo que va a surgir y, al mismo tiempo, lo que guía ese surgimiento. De donde resulta su segundo sentido: el del motivo como origen. No como una "causa" pasada, sino como una inquietud que motiva la obra sosteniendo su forja en el presente.

Si llamamos reflexión a la inherencia psicológica o a la inmanencia trascendental, a la vuelta de la conciencia sobre sí para coincidir consigo en una presencia plena, entonces la expresión merleau-pontyana "reflexión en otro" parecerá un sinsentido. Para Merleau-Ponty, sin embargo, la reflexión es el movimiento dirigido a un centro virtual siempre a distancia, es la reversibilidad simultánea de la unión y de la separación, el pasaje de la unidad a la diferenciación; en una palabra: es no-coincidencia. La presencia a sí se realiza sobre un fondo esencial de ausencia, pues sólo estamos junto a nosotros estando entre las cosas y con los otros. En el caso de la lectura, lo que posibilita la paradoja de la

reflexión en otro es que leer no es hacer una inspección intelectual del pensamiento de un otro, ni obtener una coincidencia con él. Es mantener la distancia deslizándonos hacia el interior de una obra a fin de aprender a pensar en ella y con ella, aprendiendo su manera de hablar. Las ilusiones complementarias del sobrevuelo intelectual y de la coincidencia –esto es, de una exterioridad y de una interioridad igualmente imposibles– poseen, en este caso, el mismo origen: la creencia de que es posible disponer de las ideas y de las palabras de otro porque las idealidades son siempre idénticas y porque las palabras son instrumentos inertes al servicio de la identidad del pensamiento. Y pensar, dice Merleau-Ponty, no es poseer una idea, sino circunscribir un campo de pensamiento.

Es cierto que siempre comenzamos a leer partiendo de aquellas ilusiones; sin embargo, "poco a poco, por un movimiento al comienzo insensible, la palabra del filósofo se adueña de su lenguaje, y es el empleo que él hace de éste el que termina por cargar a sus palabras de una significación nueva y que les es propia".[20] Esa pirueta, experiencia del pensamiento del filósofo, es lo que la lectura retoma, y es en esa operación que esta lectura se realiza como reflexión en el otro.

La ilusión de la posesión –sea del lenguaje, sea del pensamiento de otro– es la otra cara, ahora real, de una pérdida. Perdemos la indeterminación del otro para nosotros y la indeterminación de su experiencia para él mismo. Perdemos lo que nos lleva a leer y lo que llevó al otro a escribir. Esa pérdida, disimulada en el sentimiento de posesión, vuelve posible declarar a Husserl un idealista trascendental, a Bergson un intuicionista, a Montaigne un escéptico, a Maquiavelo

un cínico, a Einstein un destructor de la razón clásica.

No es así como Merleau-Ponty se aproxima a esos pensadores. Él no busca el idealismo, el intuicionismo, el escepticismo, el maquiavelismo o la relatividad cuyas expresiones particulares se encontrarían en las obras leídas, sino que interroga el sentido de esos términos cuando ellos son retomados por esos pensadores como motivos centrales de sus pensamientos. Indaga a qué vinieron, por dónde pasaron y adónde podrían llegar.

La filosofía husserliana es, sin duda, un idealismo trascendental, pero éste es un problema para el propio Husserl, y no una verdad establecida. Son las paradojas y los *impasses* de la constitución trascendental, del "insensato proyecto de apropiación intelectual del mundo", los que conducirán a la fenomenología, gradualmente, de la conciencia constituyente a la cuestión de la génesis pre-reflexiva. Dado que el motivo central de Husserl es el enigma de la "tesis natural del mundo", el misterio de las relaciones entre la razón y la naturaleza, el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental y de la doble relación de *Fundierung*, su pensamiento "desplaza y transforma su situación de partida, y ya no puede encontrarse el resorte de la constitución ni en su comienzo ni en su punto de llegada"[21].

Montaigne duda. Pero ¿de qué y por qué duda? Su duda nace del asombro y de la perplejidad frente a algo cuya clave no poseemos: la paradoja de un ser consciente que no puede permanecer dentro de sí ni fuera de sí. La duda de Montaigne, tan diferente de la cartesiana, enseña que "toda verdad se contradice" y que, tal vez, acabemos "reconociendo que la contradicción es verdad. 'Yo me contradigo mucho, pero a la verdad, como decía Demandes, no la contradigo ja-

más'. La primera y más fundamental de las contradicciones es aquella en virtud de la cual el rechazo de cada verdad descubre una nueva especie de verdad."[22] Dado que su motivo central era el hombre –animal y conciencia, "monstruo" y "milagro"–, Montaigne no podía resolver el problema, sino apenas describirlo. Lo que se convino llamar el escepticismo de Montaigne es el coraje de una búsqueda sin descubrimiento, de una cacería sin presa, esto es, la libertad sin condición "que hace posible un compromiso total"[23].

Bergson inquietaba y se inquietaba en la conquista de las cosas, en el contacto con ellas. Al apaciguamiento fugaz de esa inquietud, momento silencioso y efímero de la plena coincidencia, lo llamó *intuición*. El bergsonismo, en cambio, se convirtió en intuicionismo, en seguridad, justificación y conjunto de opiniones. Ahora bien, el lector de *Materia y memoria* y de *Duración y simultaneidad* no encuentra en esas páginas al bergsonismo. Encuentra, por ejemplo, algo sorprendente en una filosofía de la intuición: una de las más perfectas descripciones de la percepción enclavada en el ser bruto, en un circuito donde "el ser es 'para mí', espectador, pero, en contrapartida, el espectador es 'para el ser' (...) Bergson reencuentra en el corazón del hombre un sentido pre-socrático y 'pre-humano' del mundo"[24]. Dado que intuición y duración constituyen el motivo central de Bergson, éste necesita enfrentar el enigma de la percepción como móvil y no como pura petrificación.

Maquiavelo es tentado por el cinismo y por la crueldad, por una visión de la vida colectiva como infierno o "comunión de los santos negra". Sin embargo, precisamente al revelar la política como lógica de las relacio-

nes de fuerza, revela también que la moral pura es cruel y cínica y que la política puede ser una moral. Lo que lo vuelve un pensador difícil es que une dos cosas incompatibles: el sentimiento agudo de la contingencia y de la irracionalidad en el mundo y el gusto por la conciencia y por la libertad en el hombre. Por ese motivo, *fortuna* y *virtù* aparecen en constelaciones contradictorias en las cuales ora la primera decide toda la vida colectiva, ora la segunda es fundadora de lo político. En esa medida, "Maquiavelo no es un humanista. Pero si se designa como humanismo una filosofía que enfrenta como problema la relación del hombre con el hombre y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, entonces es necesario decir que Maquiavelo formuló algunas condiciones de todo humanismo serio"[25]. Hay una manera muy fácil de reducir a Maquiavelo al cinismo: basta que seamos "maquiavélicos". Esto es, basta volver nuestros ojos hacia el cielo de los puros principios y forzar a los otros a mirar en esa misma dirección para que no vean lo que efectivamente estamos haciendo. Hay, sin embargo, otra manera de leer a Maquiavelo: aquella que, deshaciéndose de las representaciones sobre la obra, perciba en ella el motivo central que articula *fortuna* y *virtù*, fuerza y poder, coerción y libertad, esto es, la "contribución a la claridad política"[26].

La teoría de la relatividad conmovió de tal modo las ideas de razón y de ciencia forjadas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX que, introduciendo al observador en lo observado, Einstein parece haber roto las fronteras que separaban la ciencia física y la especulación metafísica. Sin embargo, cuando se lee el discurso especulativo einsteiniano, se percibe que Einstein es un espíritu clásico,

si "llamamos clásico a un pensamiento para el cual la racionalidad del mundo es incuestionable"[27]. Sin embargo, puesto que el motivo central de Einstein es no abdicar de esa racionalidad, su pensamiento se despliega en paradojas interminables que acaban haciendo imposible la armonía de la física y de la metafísica, característica de la razón clásica. Lo que es extraordinario en Einstein, escribe Merleau-Ponty, es la coexistencia del físico creador, que usa el humor como expresión de las certezas arriesgadas, y el metafísico, que no admite un Dios irónico o malicioso. Lo que es asombroso es verlo conservar una ontología que era negada por la física que él mismo había descubierto, y que era incompatible con la razón clásica en la que creía. Para él, la física no es expresión matemática ni lenguaje, sino, clásicamente, "notación directa de lo real". ¿Qué ocurre cuando, abandonando el clasicismo de Einstein, científicos y epistemólogos intentan borrar el motivo central de ese "pensamiento salvajemente especulativo", esto es, sus paradojas? La domesticación de la teoría de la relatividad como explicación completa y coherente de lo real sólo puede transformarla en superstición. "No es reclamando para la ciencia un género de verdad metafísica o absoluta como se protegerán los valores de la razón que la ciencia clásica nos ha enseñado. El mundo, más allá de los neuróticos, cuenta con un buen número de 'racionalistas' que son un peligro para la razón viviente. Y, al contrario, el vigor de la razón está ligado al renacimiento de un sentido filosófico que, por cierto, justifica la expresión científica del mundo, pero en su orden, en su lugar en el todo del mundo humano."[28]

Como lector, Merleau-Ponty busca el doble movi-

miento por el cual un pensamiento se abre camino en el contacto con una experiencia a ser descifrada, y se degrada en un conjunto de opiniones, en un sistema decente, o en una superstición. Entre el trabajo del pensamiento y su posteridad, se intercalan, por un lado, el universo académico, que amortigua opciones de vida y oculta las inquietudes, y, por otro lado, el efecto *extramuros* de esa neutralización académica: la opinión pública.

Merleau-Ponty no está empeñado en restaurar la buena imagen de los filósofos, que no carecen de ella. Por lo demás, si ése fuera el propósito de su lectura ella recaería exactamente sobre aquello que es objeto de su crítica: la pérdida del pensamiento en una *representación* de la obra. Tanto la "mala" cuanto la "buena" imagen petrifican la obra, y ésta, convertida en representación, está lista para entrar en el museo o en la biblioteca, cuyas funciones "no son sólo benéficas"[29]. El museo y la biblioteca, en efecto, permiten que se vea el conjunto de las obras y que se pueda percibirlas como momentos de un esfuerzo único, pero pierden lo esencial, a saber, el trabajo que las animaba. Quedan allí, colgadas en las paredes o alineadas en los estantes –espectáculos tan al gusto de la mirada burguesa–, para el placer de los visitantes. Necrópolis, el museo y la biblioteca transforman en cosas lo que una vez fue tentativa, "como si tantas alegrías y tantos dolores, tanta cólera y tanto trabajo estuvieran *destinados* a reflejarse un día en la triste luz"[30] de esas salas y de esos corredores.

Esa neutralización de la filosofía, su aspecto embalsamado, refuerza el estado de no-filosofía y la radicalidad de la crisis presente, porque las obras, convertidas en representaciones, nos ahorran la exigencia

de que la filosofía se interrogue a sí misma en los trabajos de los otros y en los nuestros. Convertida en una tradición decente, la filosofía limita así nuestra tarea a la "opción" entre un sistema u otro, y, como no pensamos mucho, "optamos" según nuestro resentimiento, amando unas pocas obras y detestando casi todas.

Como lector, Merleau-Ponty se asoma a las filosofías cuya escritura es el relato de su propio comienzo. Una reflexión que es acogida de la interpelación tácita y opaca de la experiencia personal y cultural, ruptura con las tradiciones y, a su turno, nueva interpelación a los otros. Merleau-Ponty busca una historia de la filosofía que escape de la formulación hegeliana, pero que también escape de la sociología del conocimiento y supere el modelo de una historia objetiva de las ideas inaugurado, en Francia, por Guéroult y Goldschmidt.

Incorporando las filosofías como momentos de un único proceso continuo, la historia de la filosofía hegeliana quiere sumarlas a "una filosofía integral, como si quisiera conducir la empresa filosófica mejor y más lejos que ellas"[31]. Esa tentativa, pretendiendo superar una filosofía desde su propio interior, no sólo le roba el alma, sino que incluso le hace la afrenta de preservarla despojada de "limitaciones" cuyo criterio depende apenas de Hegel como juez. Y no: los filósofos del pasado no permanecen como momentos de un sistema final que recoge apenas sus verdades. "Duran con sus verdades y con sus locuras, como emprendimientos totales, o no duran en absoluto."[32]

Por su parte, la sociología del conocimiento, queriendo evitar la interioridad hegeliana y la interioridad *tout court* de cada filosofía, busca en las condiciones sociales e históricas las causas de una obra. Sin embar-

go, esa perspectiva es apenas el reverso de aquella que pretende combatir. Dando a la exterioridad el lugar del fundamento que allá se pretendía otorgar a la interioridad, la sociología del conocimiento es una alternativa imaginaria para el problema. Antes que nada, sería necesario indagar lo que se entiende por exterior y por interior y, sobre todo, cuál es el presupuesto filosófico de la noción de fundamento. En la medida en que estas cuestiones no son formuladas, esa historia de las ideas no puede percibir que una filosofía, como toda experiencia de pensamiento, nace en el flujo y reflujo de la historia personal y social, en la búsqueda de la inteligibilidad de esas experiencias, y que, por lo tanto, no es un resultado, una cosa o un hecho, sino un comienzo y recomienzo, un instrumento de trabajo.

Sería necesario, dice una nota de *Le visible et l'invisible*, hacer una historia de la filosofía "paralela a la de Guéroult" y en la cual, por ejemplo, "las tesis de Descartes sobre la distinción del alma y el cuerpo y sobre su unión no pudieran ser expuestas en el plano del entendimiento, y justificadas en conjunto, por un movimiento continuo del pensamiento". Esas tesis –continúa Merleau-Ponty– "no pueden ser afirmadas juntas a no ser que las aceptemos con su *supuesto*. En el orden de los supuestos, la búsqueda de la esencia y la de la existencia no son búsquedas opuestas, son la misma cosa (...) Lo que propongo no es una 'visión' de la historia de la filosofía. O es historia, pero estructural: esto es, no el acontecimiento de tal filosofía como *creación* y *solución* de 'problemas', sino *esta* filosofía situada en el conjunto hierático del Ser y la eternidad existencial, es decir, en un conjunto *interrogativo* que, como el *Maquiavelo* de Lefort, no es un dogmatismo"[33].

Leer no es pues cerrar una filosofía (sea en la interioridad de la conciencia de sí, del sistema total o del orden de las razones, sea en la supuesta exterioridad de los condicionamientos socio-históricos), sino abrirla, rechazar la obra como representación acabada, y, con esto, interrogar el impulso que comanda –tanto del lado del escritor como del lado del lector– la emergencia de la actitud representadora. En otras palabras: el deseo de la síntesis completa buscada por el escritor y reencontrada en el lector. Del lado del escritor, este deseo de la síntesis completa, de donde nace la obra, es el esfuerzo del pensamiento para conjurar la indeterminación de la experiencia, "sus ambigüedades" y la "anarquía discursiva" que resulta de ella. Del lado del lector, ese mismo deseo se manifiesta tanto en la vocación por coincidir "por dentro" con la obra leída cuanto en la tentativa de dominarla "desde fuera". En el primer caso, el lector pierde la diferencia temporal y la asimetría constitutiva de escribir y leer; en el segundo caso, toma lo que era trabajo como una positividad observable.

Esas actitudes del lector engendran un problema insoluble, cual es el de la multiplicidad de las interpretaciones, incompatible con la aspiración a la síntesis completa. Ese problema, sin embargo, es ilusorio. O mejor, es consecuencia de las ilusiones de la coincidencia y de la inspección intelectual que bloquean la percepción de aquello que constituye el ser de la propia obra. En la carne de la contingencia –dice Merleau-Ponty– hay

> "una estructura del acontecimiento, una virtud propia del escenario que no impide la pluralidad de las interpretaciones, que es incluso su razón profunda (...) En cuanto a la historia de las obras, en todo caso, si ellas son grandes, el sentido que se les da de inmediato

salió de ellas. Es la propia obra la que abrió el campo donde ella aparece bajo otra luz, es ella la que *se* metamorfosea y *se torna* su propia secuencia; las reinterpretaciones interminables de las que ella es *legítimamente* susceptible no la transforman sino en ella misma, y si el historiador reencuentra por debajo del contenido manifiesto el exceso y la espesura del sentido, la textura que le preparaba un largo porvenir, esta manera activa de ser, esta posibilidad que él descubre en la obra, ese monograma que encuentra en ella, fundan una meditación filosófica."[34]

Una obra no es una cosa ni una idea, no es un hecho ni una representación, no es un dato empírico ni una posición intelectual, sino "una manera activa de ser" que la hace crear, desde dentro de sí misma, la posteridad venidera de sus lectores-intérpretes.

Sin embargo, no es sólo la pluralidad de interpretaciones la que encuentra legitimidad en la propia obra, sino también el pasaje de esta misma obra a la condición de representación. Ésta no es un engaño del entendimiento ni una ilusión de la razón, sino el resultado necesario de aquello que, después de Husserl, Merleau-Ponty designa como *sedimentación* del sentido.

La sedimentación es el modo de ser de una idealidad o el momento en que la institución de un sentido se incorpora a la cultura, volviéndose "disponible", convirtiéndose en una idea de la inteligencia que usamos sin pensar ya en su origen. Un sentido, sin embargo, es vertical. Es y está presente porque carga consigo dimensiones pasadas y futuras, significaciones que no están actualmente dadas y de cuya ausencia depende el prestigio absoluto de su presencia. El documento es ese sentido vertical presente en el texto como investidura

pasada y actual de una cultura y como apelación a textos futuros, articulándose con los precedentes y con los venideros de modo indirecto y alusivo.

Al mismo tiempo, la sedimentación también es, literalmente, superposición de camadas significativas que se endurecen formando un bloque compacto y sin dimensiones. La "disponibilidad" de una palabra, de un sentido o de un texto, esa impresión que nos dan de haber estado siempre allí, al alcance de nuestra habla o de nuestro pensamiento, es el olvido del tiempo de la obra: del tiempo de su producción y del tiempo de sus recuperaciones por otras obras. Ese bloque sedimentado en que se convierten toda obra y toda praxis cuando pasan de instituyentes a instituidas permite considerar una filosofía en la pura actualidad de su "orden de las razones", o suponerla el efecto de un conjunto positivo de causas socio-históricas. La interioridad temporal hegeliana, que pretende superar esa actualidad achatada, lo hace sin embargo atribuyendo a cada filosofía un "lugar" en un tiempo que todavía le es exterior.

La sedimentación reclama lo que Merleau-Ponty llama una "geología trascendental", es decir, una excavación que permita sacar a la luz el espacio histórico y el tiempo geográfico de las significaciones y reactivar su sentido. "Reactivación del sentido" es una noción husserliana inscripta en el proyecto de una fenomenología capaz de explicitar completamente las significaciones gracias a una eidética universal. El propósito de Merleau-Ponty, sin embargo, no es éste, y nos arriesgamos a caer en una interpretación equivocada si lo confundimos con el de Husserl.

Al concluir "Le philosophe et son ombre", Merleau-Ponty decía que la fenomenología había deseado con-

ducir a la expresión completa el mundo tácito de nuestras experiencias todavía mudas. Ahora bien, esta experiencia, dirán algunos, "sólo es muda frente a lo que el filósofo todavía no dijo sobre ella"[35], volviendo a la filosofía una apuesta peligrosa, pues existen experiencias hablantes, tales como la ciencia, la literatura o lo cotidiano. Presuponer un mutismo primitivo sería considerar "que aquello que ya fue dicho, que tuvo o puede tener sentido, debe ser dejado de lado"[36] para que el filósofo, hasta entonces silencioso, se ponga a hablar y comience un discurso rigurosamente inaugural. Sin embargo, dirá Merleau-Ponty, fue justamente debido a esa pretensión que la fenomenología husserliana tropezó con una dificultad insuperable, pues, en el caso de la filosofía, hacer hablar no es volver proferido lo que era mudo, sino ponerse a la escucha de un silencio que se convierte en lenguaje. La experiencia de la expresión no es la relación de la filosofía con otras voces, sino la relación de *toda* palabra con el mundo sensible. Cada científico, artista, artesano, hombre "común" o filósofo realiza la reactivación del sentido cuando reabre el campo del pensar, del ver o del decir. Caso contrario, el término *re*-activación sería *flatus vocis* y la filosofía se convertiría en apropiación intelectual y discursiva del mundo, enunciándose a sí misma en un texto original.[37]

Estaremos doblemente equivocados si no comprendemos que Merleau-Ponty acepta instalarse en el interior de una *tensión* sin inversión dialéctica entre la declaración de Husserl –esto es, la filosofía como expresión de la experiencia todavía muda–, y la de Valéry, para quien el lenguaje es todo, pues no es la voz de nadie, sino la voz de las cosas, de las ondas y de los bosques.

El interés de Merleau-Ponty por la pintura, por la literatura, por la política y por las ciencias humanas no nace del propósito de explicarlas, sino del de aprender con ellas. Su crítica no se dirige a la práctica de la ciencia, sino al ideal (filosófico) de la *explicación* científica, lo que es muy distinto. La ciencia, leemos en una nota de trabajo de *Le visible et l'invisible*, "no es exhaustividad, sino retrato fisionómico". Lo que hace es "explicitar estructuras, pivotes, ciertos trazos de la constitución del mundo"[38]. Esa verdad, prosigue la nota, no inutiliza a la filosofía, sino que invita a retomar la pregunta del sujeto y del objeto de la ciencia en una ontología. Si la filosofía desea ponerse a la escucha del ser bruto, escribe en *Signes*, no puede apartarse de aquellos que nunca lo abandonan –el pintor, el escritor, el poeta, el revolucionario y, en ciertos casos, el científico. El conocimiento que tenemos de una obra, de su modo de cavar por dentro su propio ser, jamás sustituirá la *experiencia de la obra*, su *hacerse*, dice Merleau-Ponty en "Le langage indirect et les voix du silence".

Si la obra de pensamiento o de arte es generadora de su posteridad, y si puede haber reactivación del sentido sedimentado, es porque la obra *se* trasciende anticipando las obras futuras, y porque nosotros *la* trascendemos reabriendo su sentido, liberando lo que allí estaba cautivo. Esa doble trascendencia, que articula la lectura y la escritura revelando su asimetría precisamente cuando revela su parentesco, nos enseña que la positividad irrecusable de la obra disimula lo que la conserva viva para los otros. Es decir –en el caso de la obra de pensamiento–, lo impensado que sostiene su y nuestro pensar.

La noción de impensado se prestó a muchos equí-

vocos, tanto por parte de aquellos que se apropiaron de ella como por parte de los que la criticaron. Muchos la emplearon como una especie de sustituto antinómico de la síntesis completa; o mejor, como posibilidad de llegar a esta última, aunque por vías tortuosas. Lo impensado sería la distancia entre el espíritu y la letra que el "buen" lector es capaz de vencer. Para otros, sería una especie de inspección intelectual de "síntomas" llevada a cabo con el propósito de establecer definitivamente lo que el escritor quiso decir, aunque no lo haya dicho. Algunos, por último, creen que sería aquello que la filosofía y la ciencia deberían decir si obedecieran a una lógica o a una epistemología cuyos cánones ignoran. En todas esas versiones, lo impensado oscila entre la curiosa función de "completar" lo "incompleto" y la de una norma, una especie de regla cierta y fácil para conducir correctamente la lectura.

Aquellos que criticaron esa noción la entendieron como una metáfora imprecisa que no podía dar cuenta de las rupturas y continuidades en el plano de una historia de las ideas. Otros la consideraron una pretensión del filósofo de pensar (y pensar mejor) lo que los demás –filósofos o no– habrían sido incapaces de pensar. En la primera crítica se revela una dificultad para atrapar el sentido de una noción dotada de aquella ambigüedad que Spinoza atribuía a la palabra "infinito", es decir, de la ambigüedad de una palabra negativa que expresa un sentido positivo. Ahora bien, ese sentido sólo puede ser alcanzado cuando, abandonando la ilusión de que ya poseemos todo el vocabulario necesario para leer cualquier texto, buscamos su emergencia en el campo de pensamiento de la filosofía merleau-pontyana. Entre otras cosas, percibiremos que lo im-

pensado es la articulación-diferenciación entre pasado, presente y futuro y, en este caso, entre cultura y creación. En la segunda crítica, Merleau-Ponty es colocado exactamente en el lugar que su filosofía no cesó de rechazar, esto es, en la posición del observador absoluto, que es capaz de una expresión completa porque posee el texto original. Tanto en la apropiación como en el rechazo, el aspecto petrificado de la sedimentación fue privilegiado: lo impensado es atrapado como positividad negativa, como agujero y laguna a ser rellenados por el saber, igualmente positivo, del lector.

En una filosofía de la indivisión y la diferenciación simultáneas, donde la relación entre espíritu y letra no es de exterioridad, pero tampoco de identidad, sino de implicación e invasión recíprocas, donde el lenguaje no traduce significaciones sino que las encarna, no las posee sino que alude indirectamente a ellas, donde el pensamiento no es apropiación intelectual de un noema sino delimitación abierta, lo impensado no es lo que no fue pensado, ni lo que habiendo sido pensado no supo ser dicho, ni mucho menos lo que habría sido pensado y no pudo ser proferido. No es lo "menos"; es el *exceso* de lo que se quiere decir y pensar por sobre lo que se dice y se piensa. Es lo que, en el pensamiento, hace pensar y da que pensar. Lo que diferencia internamente la escritura y la lectura. Lo que mantiene una obra abierta, sostiene su temporalidad y crea su poder en la posterioridad de los que irán a retomarla. No es lo que estaría ausente como privación, sino aquello cuya ausencia es promesa y anticipación. Como todo invisible, lo impensado es una ausencia que cuenta en el mundo porque no es un vacío, sino un punto de pasaje. No es un agujero, sino un poro. No es una

laguna que rellenamos, sino una senda que seguimos.

Ausente estando presente en la trama cerrada de un discurso, sin a pesar de ello ofrecerse bajo la forma de tesis completamente determinadas, lo impensado es aquello que sin el tejido actual de ese discurso no podría llegar a ser pensado por un otro que lo lee. Pensar es una experiencia que nos abre a las significaciones abriéndose al campo creado por el pensamiento de otro. Ni positivo ni negativo, lo impensado es una *dimensión* del pensamiento, una diferenciación operada en su interior por fuerza de su distancia consigo mismo y de su distancia con nosotros. Como todo invisible, es un "negativo-referencia" y uno de los hilos en el motivo central de una filosofía que se interroga a sí misma al interrogar la fe perceptiva y la tradición.

Negando que el modo de cuestionar filosófico sea el del "conocimiento" –esto es, la determinación de lo desconocido por sus relaciones reguladas con lo ya conocido–, Merleau-Ponty también rechaza que sea una modalidad de la "toma de conciencia", esto es, un acto de una conciencia legisladora que descubriría en su propio interior la significación de lo real ofrecida por definiciones nominales que encontrarían en las cosas lo que el sujeto habría puesto en ellas.

Trabajando con la oposición heredada entre facticidad y esencia, o entre experiencia y concepto, Merleau-Ponty nos encamina hacia el interior de lo que llama *mundo operante*, donde la esencia no es *eidos* o *noema*, no es producto de operaciones intelectuales desligadas de nuestra pertenencia al mundo, no es correlato entre nuestros actos y nuestras posiciones, no es tesis, sino que es relación y articulación entre pensamiento y mundo. La idea, emigración de lo

sensible hacia un cuerpo más tenue y diáfano, no es un doble positivo e inteligible o un otro orden de realidad, sino lo invisible de *este* mundo. Es un "alejamiento definido" situado poco más allá de los *visibilia*, o "nervadura común de lo significante y de lo significado, adherencia y reversibilidad de uno al otro"[39]. La experiencia, por lo tanto, lejos de ser inmediatez y exterioridad, posee interior. En contrapartida, la esencia, lejos de ser síntesis acabada y pura interioridad, se abre en dirección al exterior y al tiempo. Pero no sólo esto. La experiencia es lo que nos abre a lo que no somos, y, así, es lo que se abre también hacia la esencia.

Esa pirueta del lenguaje heredado nos hace percibir que una obra de pensamiento, sea que se la tome como facticidad o que se la tome como esencia, reenvía siempre al otro polo; como experiencia, es sentido; como esencia, inacabamiento. Por lo demás, esa misma polarización no resulta satisfactoria, porque, imperceptiblemente, confunde la diferencia entre experiencia y esencia con exterioridad entre ambas. En términos merleau-pontyanos deberíamos decir que experiencia y esencia son como círculos concéntricos, levemente decentrados. O mejor: que la esencia es una dimensión de la experiencia y que una obra de pensamiento es una experiencia de pensar.

La noción de lo impensado se inscribe en una trama semántica múltiple y simultánea. En ella son interrogadas las relaciones entre facticidad e idealidad, temporalidad y pensamiento, contingencia y necesidad, creación socio-histórica y petrificación cultural. Constituye uno de los hilos del tejido donde se dibuja la cuestión de lo instituyente y de lo instituido en una

filosofía que abandonó el deseo de autofundación y de enunciación de su propio comienzo.

> "Si hay una idealidad, un pensamiento que tiene un porvenir en mí, que incluso perfora el espacio de mi conciencia y tiene un porvenir entre los otros y que, en fin, *convertido en escritura, tiene un porvenir en todo lector posible*, sólo puede ser porque ese pensamiento, que no me sacia y que tampoco los sacia a ellos, que indica una torsión general de mi paisaje y que lo abre hacia lo universal, es (...) *sobre todo un impensado*. Las ideas muy poseídas ya no son ideas, ya no pienso nada cuando hablo de ellas."[40]

Por eso, la filosofía se engaña cuando cree ser autoinstauración, pero se pierde cuando, dentro o fuera de la academia, es apropiada por la vida decente de los grandes sistemas, por el catálogo del museo y el fichero de la biblioteca.

Habíamos dicho que era muy difícil escribir sobre Merleau-Ponty porque corríamos el riesgo de convertir sus preguntas en tesis. Cuando lo acompañamos, vemos que la experiencia no es un "concepto", sino una manera de ver, de leer, de escribir, de pensar, que orienta su interés hacia direcciones abandonadas por el filisteísmo. El filisteo habla sobre *la* pintura, *la* literatura, *la* ciencia, *la* historia, *la* filosofía. Merleau-Ponty, fiel al rechazo de las facilidades de la representación, toma otro camino. Mira al pintor, lee al escritor, acompaña al científico, excava el acontecimiento, interroga al filósofo. Son las experiencias las que lo inquietan, conmueven y persiguen. No se trata, evidentemente,

de psicologismo, sino de una interrogación precisa: si ver no es hablar, si hablar no es pensar, si pensar no es ver, si la experiencia de lo sensible no es la experiencia del pensamiento, ¿cómo, entonces, esas diferencias internas nacen del mismo mundo y se dirigen al mismo mundo? ¿Qué es ese "mismo" habitado por lo "otro"? ¿Qué direcciones son ésas? ¿De dónde viene la enigmática ubicuidad que hace al pintor sentirse visto cuando pinta, al escritor hablado por lo que escribe, a la obra de pensamiento vivir en su texto y en el nuestro?

Pero, precisamente por ser ésa la dirección del pensamiento de Merleau-Ponty, se vuelve extremadamente difícil escribir sobre él. Evidentemente, no se trata de la irreductibilidad de "sus vivencias" a "nuestras vivencias" –al fin de cuentas, no estamos en una terapia en busca de consuelo–, ni tampoco de la distancia inconmensurable entre "su espíritu" y "nuestro espíritu" –al fin de cuentas, no estamos a la espera de Pentecostés. Se trata, muy simplemente, de la dificultad nacida del cuerpo de su discurso como cuerpo de su pensamiento.

Merleau-Ponty busca lo fundamental y critica el fundamento. Declara que toda expresión es perfecta y que no hay expresión completa. Muestra que la sedimentación es el modo de ser de toda idealidad y que por eso mismo es lo que nos permite ir más allá, pero también es lo que nos inmoviliza. Que el cuerpo es un sensible ejemplar, que la carne es prototipo de una manera general de ser, pero que no conducen a una antropología filosófica donde todo es proyección de lo que no se encuentra bajo máscara humana. Que "ver es un pensamiento que no necesita pensar para poseer una esencia" y que "pensar, como ver, no es identidad, sino no-diferencia; no es distinción, sino claridad a primera

vista", trastornando el léxico y el orden de las razones cartesianas, pero también trastornándonos a nosotros, pues afirma que ver no es pensar, que pensar no es ver y, sin embargo, define a uno por el otro para señalar esa diferencia. Niega que el sujeto sea actitud y posición, afirma que los sujetos percipiente, hablante y pensante son praxis, e indaga: ¿qué es la subjetividad? Quita a la filosofía la pretensión de auto-instituirse, hace de ella un "discurso sin derecho", como dice Blanchot, y, sin embargo, no abandona el derecho a la pregunta, conduce el lenguaje a la frontera del silencio perceptivo y de la idealidad para verlo como experiencia irreductible.

Podríamos proseguir, pero no hay necesidad.

Ante los términos inconciliables de esas oposiciones, no alcanza con decir que éstas se vuelven inteligibles si descomponemos los pares, pues para Merleau-Ponty "el par es más real que cada uno de sus términos". Ni alcanza tampoco con decir que uno de los lados va en una dirección mientras que el otro se dirige a otra, pues, para él, "lado" es todavía una manera de hablar y pensar cautiva del espacio euclideano donde el relevo, la diferenciación y la simultaneidad son achatados en una multiplicidad plana y proyectiva. Hay derecho y revés.

Merleau-Ponty declara en algunos pasajes de *Le visible et l'invisible* que se dirige a una experiencia para la cual no hay nombre en la filosofía tradicional, aunque sea nombrada en todas las lenguas (caso contrario, la filosofía merleau-pontyana sería inauguración absoluta). La filosofía siempre destacó, aunque no pudiera nombrarla, la simultaneidad de presencia y ausencia, de visibilidad e invisibilidad, de perfección e inacabamiento, de totalidad y apertura, tejido conjuntivo y diferenciado

del mundo. Es a esa simultaneidad a lo que Merleau-Ponty nombra como *carne* y *quiasma*, buscando para la primera un equivalente en la vieja palabra "elemento" –agua, aire, tierra, fuego– y para el segundo una figura de lenguaje –el entrecruzamiento. Así como el *Cogito* había sido entrevisto por San Agustín (o incluso en algunos textos aristotélicos) y, sin embargo, sólo llega a la existencia filosófica por la meditación cartesiana, también la carne es adivinada en el *der Leib* de Husserl, conquistando la existencia filosófica, sin embargo, sólo con la instauración merleau-pontyana de la *Chair*. El quiasma vivía en el lenguaje y, bajo ciertos aspectos, había aparecido de pasada en Leibniz, pero es sólo con el descubrimiento de la experiencia como reversibilidad, transitividad y reflexión carnal que encuentra plena expresión filosófica. Merleau-Ponty rescata la lengua para instituir un lenguaje nuevo.

Así, una de las dificultades para escribir no surge de la presencia insólita de términos incompatibles, sino del hecho de estar ante un rescate que imprime una dirección inesperada a las palabras, haciendo nacer un idioma sin equivalente en nuestro repertorio lingüístico. Pero no sólo esto. Descubrimos que para aprender a hablarlo es de poco valor lo que ya podríamos saber de la historia pasada de la filosofía, pues no podemos "traducir" lo que está siendo dado a la experiencia de la lectura. Si leer a Merleau-Ponty es esa experiencia de lo nuevo, ¿cómo escribir sin repetir su discurso?

Sin embargo, la dificultad es aún mayor. Como Husserl, pero mucho más allá de Husserl, Merleau-Ponty ve al lenguaje como cuerpo del pensamiento. De donde surge la pregunta: ¿cómo escribir sin desencarnar ese cuerpo y sin desfigurar ese pensamiento?

Deslicémonos hacia el interior de su discurso, no para efectuar la reflexión en otro, sino, por ahora, para verla efectuarse en el propio Merleau-Ponty. Tomemos, por ejemplo, el capítulo sobre el *Cogito*, en la *Phénoménologie de la perception.*

La lectura merleau-pontyana como reflexión en otro da al discurso una peculiaridad embarazosa para quien entra en contacto con él por primera vez. El filósofo nunca presenta su acuerdo o desacuerdo sin antes haber examinado la necesidad interna que sostiene el pensamiento del otro e incorporado el movimiento discursivo de las ideas ajenas. Al mismo tiempo, desenvuelve cada idea en muchos hilos simultáneos que empujan otros, a primera vista bastante distantes de los anteriores. Un dibujo inesperado comienza a surgir e, imperceptiblemente, un nuevo tejido se va configurando. El lector, que había tenido la impresión de acompañar el despliegue de un orden de las razones, repentinamente percibe que el texto leído por Merleau-Ponty estaba abriendo camino a un texto nuevo, a una escritura nacida en el correr de la lectura. La reflexión en otro no es, por lo tanto, apropiación intelectual del pensamiento del otro; es el modo en que ese pensamiento, por su propia fuerza y paradoja, suscita el de Merleau-Ponty. Es el trabajo de la reactivación sobre la sedimentación.

En el capítulo sobre el *Cogito* asistimos a la proliferación de "Cogitos" que se incrustan unos en los otros al mismo tiempo que cada uno retoma a los demás: el *Cogito* de Descartes, o de Kant, o de Husserl, y a la arborización de cada uno de ellos en direcciones de pensamiento que nacieron ahí, como el amor intelectual de Dios spinoziano o la visión de Dios malebranchiana –en el árbol del *Cogito*

cartesiano–, o como el Espíritu *bei sich* hegeliano –en el árbol del Yo Trascendental kantiano–, o como la tensión pascaliana entre pensamiento y mundo, retomada por la doble *Fundierung* husserliana. Merleau-Ponty presenta esa proliferación arborizante para marcar la distancia insuperable entre el momento en que cada filósofo pensó su pensamiento y lo escribió y el momento en el cual, escritos, esos pensamientos son repensados "desde fuera" por el lector (para el caso, el mismo Merleau-Ponty pensando los demás *Cogito*). Ese movimiento va revelando algo insólito: cada uno de los *Cogito*, que había sido planteado como presencia absoluta de cada uno de los filósofos que lo pensó consigo mismo, al pasar de *Cogitans* a *Cogitatum*, esto es, a pensamiento proferido, escrito e inscripto en la cultura europea, retomado por los que vendrían y por Merleau-Ponty, no es ya un "*Cogito* propiamente dicho", pues el "*Cogito* propiamente dicho" es aquél que cada uno experimentó en la soledad silenciosa de la presencia a sí. Para quien lo lee como reflexión *de* otro, es un impensado. Llegamos, así, al *Cogito tácito*, desde donde la *Phénoménologie de la perception* pretende hablar. La reflexión en otro sobre la reflexión de otro nos da la irreflexión.

Pero, preguntamos ahora, ¿qué hicimos al describir este capítulo? Simplemente lo destruimos. No sólo porque lo resumimos, perdiendo el movimiento que lo constituye como texto y como pensamiento, sino porque destruimos su ingenio y su arte. Apuntamos nombres (Descartes, Kant, Husserl, Spinoza, Malebranche, Hegel, Pascal), cuando en el texto de Merleau-Ponty esos nombres sólo aparecen cuando ya fue configurado el campo de pensamiento que los designa. Así, por ejemplo, un pedazo de cera, que no es de nadie, es trabajado

hasta que podamos reconocerlo como el-pedazo-de-cera-de-Descartes. Antes de que sea pronunciado el nombre de Kant, la analítica trascendental ya se había puesto a responder a las *Meditaciones*; antes que sea escrito el nombre de Husserl, la *epochê* ya había retomado las *Meditaciones* y la *Crítica de la razón pura*. Es el lenguaje propio de cada filósofo, su estilo de pensar, lo que nos arrastra insensiblemente en dirección a su nombre. El debate de sus ideas, aproximando y distanciando sus textos, se llama "el *Cogito*", título del capítulo, y capítulo de la historia del pensamiento europeo.

Nuestra "traducción" redujo un pensamiento riguroso al *rigor mortis*. Ésa, creemos, es la gran dificultad para escribir sobre Merleau-Ponty. De donde resulta la tentación, para todo lector-en-vías-de-escribir, de deslizarse hacia el interior de su discurso, oír su tono y, por fin, imitar su acento.

Recurriendo a Merleau-Ponty como lector, esperábamos una ayuda para enfrentar la dificultad de escribir. Es necesario confesar que ese recurso se transformó en una trampa. Merleau-Ponty lee para escribir como filósofo. Por eso, lo impensado localiza su obra en la senda de otras que lo hicieron pensar. Nosotros estamos leyendo para escribir como intérpretes (si podemos) y como comentadores (lo que es siempre muy fácil). Lo que podría resultar de su tentativa era imprevisible, pues era el hacer mismo de su obra. Lo que resultará de la nuestra es previsible, pues es apenas un esfuerzo para efectuar la reflexión en otro, probablemente sin conseguir salir del recinto de su discurso.

Si fuéramos capaces de acompañar el camino de lo impensado, tendríamos que indagar, por ejemplo, hasta qué punto el descubrimiento del cuerpo reflexionante,

hecha en las dos últimas obras, está en el origen de textos tan diferentes (cuando no opuestos) como *La cuestión del ojo*, de Lefort, la descripción de las máquinas deseantes en *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari y la historia de los cuerpos dóciles en el *Vigilar y castigar* de Foucault. Son textos dispares, a menudo contrarios entre sí, pero que tienen en común algo que deben a Merleau-Ponty, a saber: el descubrimiento de la disimulación del cuerpo en el pensamiento europeo, metafísico y cristiano. Curiosamente, esos textos poseen en común, también, otro aspecto: discordantes, concuerdan sin embargo en no atribuir al cuerpo aquello que había sido fundamental en la obra de Merleau-Ponty, o sea, la armonía corporal (el parentesco y la concordancia originaria del cuerpo consigo mismo, con las cosas y con los otros cuerpos). Lefort, Deleuze y Foucault, por caminos y motivos diferentes, se empeñan en la descripción de la desarmonía corporal, del cuerpo *dividido*, *escindido*, separado de sí y de los otros, fragmentado, unificándose precaria y provisoriamente en el arte (Lefort), en el deseo (Deleuze) o bajo la acción de la disciplina normalizadora (Foucault). Y sin embargo, tal vez sea esto lo impensado merleau-pontyano, algo ya vislumbrado cuando Merleau-Ponty señala, en *L'œil et l'esprit* y en *Le visible et l'invisible*, la revolución filosófica implicada por el descubrimiento del cuerpo como imposibilidad de reflexión completa, como diferenciación que jamás se volverá coincidencia, como proximidad tejida en la distancia y en el alejamiento.

Desde esa perspectiva, podríamos considerar a la preocupación por la división y la separación como una prolongación del rechazo merleau-pontyano de la

omnipotencia y omnipresencia del sujeto absoluto que, despojado de cuerpos, sobrevuela el espectáculo del mundo. Ahora bien, ese sujeto nace del privilegio conferido a la coincidencia y a la identidad consigo. ¿Qué ocurriría si esa identificación fuera transferida al cuerpo, matando su enseñanza profunda, cerrando la experiencia abierta? Creemos que la respuesta a esa pregunta se encuentra en un texto de Claude Lefort que, por un lado, retoma la meditación de Le Boétie sobre la tiranía, y, por otro, supera el sentido todavía psicológico de la fragmentación de Deleuze y reencuentra oblicuamente los cuerpos dóciles de Foucault. Estamos refiriéndonos a los análisis del campo de concentración, de la sociedad y del Estado totalitarios como cuerpos coincidentes e identificados en *Un homme en trop*[41].

Si supiéramos acompañar lo impensado podríamos, tal vez, seguir los avatares de la noción de estructura en pensadores tan diferentes como Lévi-Strauss, Granger, Lacan y Derrida, especialmente en los textos publicados a fines de la década del 60 y comienzos de los años 70, que revelan itinerarios presididos por la aceptación o por el rechazo de las esperanzas que Merleau-Ponty había depositado en aquella noción como instrumento de trabajo para un pensamiento liberado del cientificismo causalista y mecanicista. En estos pensadores, el *suelo* sobre el que se sostienen los términos de la discusión es merleau-pontyano, sobre todo en lo que se refiere a la articulación entre estructura, lenguaje e inconsciente. El prestigio que la noción de diferencia ganó en el pensamiento francés fue herencia –frecuentemente malgastada– de Merleau-Ponty. El fracaso de la contribución aportada por la

noción de estructura –esto es, de la posibilidad de una desustancialización o aprehensión de las realidades como sistemas de pura diferenciación interna–, se llamó *estructuralismo*. Y Merleau-Ponty ya lo presentía cuando criticaba el engaño en que incurrían los psicólogos al naturalizar y geometrizar la "buena" forma, los lingüistas al imaginar "oposiciones pertinentes" que volvían a positivizar la lengua, y los antropólogos al suponer una "causalidad estructural" que restauraba la exterioridad que la estructura había sabido vencer.

Porque no somos capaces de descender hasta los surcos abiertos por lo impensado, intentaremos recibir de Merleau-Ponty otro legado: el de aquello que nos enseña como lector, y que podemos intentar practicar al leerlo. Las lecturas de Merleau-Ponty se interesan por el pensamiento como debate y como combate. Husserl ante el positivismo y el logicismo del inicio del siglo; Montaigne ante las certezas heredadas, a las que no contrapone un "discurso del método", sino experiencias, relatos y meditaciones que las desautorizan como verdades; Bergson, como Husserl, ante el cientificismo y la necesidad de reencontrar un lugar filosófico irreductible a la inteligencia científica; Maquiavelo ante las políticas providencialista y racionalista que esperan de Dios o de la buena Razón el advenimiento del buen gobernante y de la buena sociedad, a las que les opone un otro saber de la política donde el *imperium* se determina en el juego y en la lógica de la contingencia y de la necesidad; Einstein arriesgando nuevas certezas sin desear perder la metafísica clásica y, por eso mismo, perdiéndola a pesar de su esfuerzo, pues no se puede conservar sin superar.

Así, si no somos capaces de seguir a Merleau-Ponty, podemos por lo menos leerlo buscando el debate (inacabado) que su obra trabó con algunas cuestiones que permanecen todavía hoy como suelo de nuestros propios debates. En cierto sentido, la interrogación filosófica de Merleau-Ponty –la filosofía interrogándose a sí misma e interrogando a la fe perceptiva– desarrolla un motivo central: la preocupación por la tendencia del pensamiento a volver rígida la cara espontáneamente realista de la fe perceptiva, o, en una vertiente contraria, a entumecer su cara espontáneamente subjetivista. Y, en los dos casos, su impulso a apropiarse intelectualmente del mundo, desde que pueda recalcar su inherencia a lo sensible y, por lo tanto, a lo que lo hace pensar. ¿Cómo y por qué empirismo e idealismo, naturalismo y espiritualismo, mecanicismo e intelectualismo, brotan en el pasaje de la experiencia sensible a la experiencia de pensamiento? ¿Habría otra manera de acercarse a ellas sin que la experiencia sensible caiga en el realismo ni pierda el *ser bruto*, y sin que la experiencia de pensamiento caiga en el intelectualismo ni pierda el *espíritu salvaje*? ¿Podría la interrogación no sucumbir a la fascinación de la teoría?

Creemos que no fue casual el resurgimiento, en el lenguaje de Merleau-Ponty, de una palabra que el Gran Racionalismo del siglo XVII y la Ilustración habían proscripto o intentado proscribir del pensamiento: el *misterio*. Cuando ya no existiera el *Ens Realissimum*, y cuando la racionalidad ya no se dejara circunscribir por definiciones, cuando, inmersos en la experiencia, el ojo y el espíritu nos hicieran ver totalidades abiertas sin posibilidades de síntesis, más viejas y más nuevas

que ellos, pero también contemporáneas de ellos, que existen en una simultaneidad de dimensiones visibles e invisibles, en una concordancia hecha de diferencias irreductibles, en ese momento aceptaríamos ser iniciados al misterio del mundo y de la razón.

Notas

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 354. [Hay edición en español: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, N. del T. En adelante, las intervenciones de la traducción se indicarán simplemente con corchetes como los que abren y cierran la presente nota]. Vale la pena observar que los temas presentados por Foucault son aquellos desarrollados por Merleau-Ponty en el ensayo "L'homme et l'adversité", en *Signes*, París, Gallimard, 1960 [Hay edición en español: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1970], y que allí, distinguiendo entre el humanismo progresista (que es una teología disfrazada) y el humanismo espiritualista (que es francamente teológico), no hablaba de un sueño antropológico, sino del resultado de la ausencia de una interrogación sobre el hombre como contingencia, esto es, el fascismo. También vale la pena recordar que la idea de una "arqueología" del saber es desarrollada en "Le philosophe et son ombre", también en *Signes*.

[2] Bento Prado Jr., "Por que rir da filosofia?", en *A filosofia e a visão comum do mundo*, San Pablo, Brasiliense, 1981, p. 97.

[3] Merleau-Ponty, Maurice, "Le métaphysique dans l'homme", en *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1965 [1948. En lo sucesivo indico de este modo, entre corchetes, la fecha de la aparición, en francés, de la primera edición de la obra en consideración, en los casos en que ésta no coincida con la de la edición citada por la autora], pp. 167 a 169 [Hay edición en

español: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977].

[4] Merleau-Ponty, Maurice, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", en *Signes*, cit. *supra*, p. 157.

[5] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 128 [Hay edición en español: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970].

[6] *Ibíd.*, p. 235.

[7] "Estoy contra la finitud en el sentido empírico, existencia de hecho que *tiene límites*; y es por eso que estoy a favor de la metafísica. Pero ésta no está más en lo infinito que en la finitud de hecho." (*Le visible et...*, p. 305.)

[8] Merleau-Ponty, Maurice, "Éloge de la philosophie", en *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1960 [1953], p. 25 [Hay ediciones en español, argentinas: *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Galatea, 1953; y Buenos Aires, Nueva Visión, 1957].

[9] Merleau-Ponty, Maurice, "Préface" de *Signes*, p. 47.

[10] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 236.

[11] Lefort, Claude, "Posface" a Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*; Blanchot, Maurice, "Le discours philosophique", y Cornelius Castoriadis, "Le dicible et l'indicible", ambos en *L'Arc* N° 46, 1971.

[12] Merleau-Ponty, Maurice, "Éloge de la philosophie", en *Éloge de la...*, p. 1. Consta que Merleau-Ponty dio título al texto después de la conferencia inaugural, en un ambiente donde circulaba, irónica, la sempiterna pregunta "¿para qué filósofos?", a la cual, con filosófica ironía, él había respondido: "para no dar asentimiento a las cosas sin considerandos".

[13] *Ibíd.*, p. 4.

[14] *Ibíd.*, p. 8.

[15] *Ídem.*

[16] Bento Prado Jr., *op. cit.*, p. 96.

[17] Merleau-Ponty, Maurice, "Éloge de la philosophie", en *Éloge de la...*, p. 15.

[18] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 231.

[19] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 208 y s. [Hay ediciones en español: *Fenomenología de la percepción,* México, Fondo de Cultura Económica, 1957, y Barcelona, Platena-De Agostini, 1985]. En una nota de trabajo de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty habla de una lectura que sea *percepción* de los otros filósofos, de modo que leer no sea apropiación intelectual de una totalidad de tesis, sino relación por perfiles y horizontes, abierta e inacabada. Más allá del inacabamiento y de la latencia de lo ausente en lo que está presente, la percepción se realiza por transgresión y transitividad entre los sentidos (el ojo palpa) sin que cada uno de ellos se confunda con los otros o se reduzca a uno de ellos, de donde la nota continúa: "invasión intencional de sus dominios, pensamiento propio que no los liquida, ni superándolos ni copiándolos". (*Le visible et...*, p. 251.)

[20] Merleau-Ponty, Maurice, "Sur la Phénoménologie du Langage", en *Signes*, p. 113 y ss.

[21] Merleau-Ponty, Maurice, "Le philosophe et son ombre", en *Signes*, p. 218.

[22] Merleau-Ponty, Maurice, "Lecture de Montaigne", en *Éloge de la...*, p. 322.

[23] *Ibíd.*, p. 347. "La reflexión que distancia todas las cosas, se descubre, por lo menos, como dada a sí misma en el sentido de que no puede pensarse como suprimida, mantenerse a distancia de sí misma. Pero esto no quiere decir que la reflexión, el pensamiento, sean hechos primitivos simplemente constatados. Como muy bien lo viera Montaigne, aún puede ponerse en tela de juicio este pensamiento cargado de sedimentos históricos y obstruido por su propio ser, se puede dudar de la propia duda, considerada como modalidad definida del pensamiento y

como conciencia de un objeto dudoso, y la fórmula de la reflexión radical no es 'no sé nada' –fórmula a la que fácilmente puede atraparse en flagrante delito de contradicción–, sino ¿'qué es lo que yo sé'?" (*Phénoménologie de la...*, p. 457).

[24] Merleau-Ponty, Maurice, "Bergson se faisant", en *Éloge de la...*, p. 295. "Bergson había dicho que el saber fundamental no es el que quiere tomar el tiempo como con pinzas (...), [sino que, por el contrario, es el propio tiempo el que] se ofrece a quien desea apenas 'verlo' y, precisamente porque renunció a aprenderlo, alcanza, su impulso interior por visión; la idea de la fusión o de la coincidencia sustituyó frecuentemente estas indicaciones que recurrían a una teoría de la mirada o de la visión filosófica como el máximo de proximidad verdadera en relación a un Ser abierto." (*Le visible et...*, p. 170.)

[25] Merleau-Ponty, Maurice, "Note sur Machiavel", en *Éloge de la...*, p. 376.

[26] *Ídem.*

[27] Merleau-Ponty, Maurice, "Einstein et la crise de la raison", en *Éloge de la...*, p. 310. "En ausencia de este análisis, donde el derecho relativo y los límites de la objetivación clásica sean reconocidos, una física que conservara intacto el equipamiento filosófico de la ciencia clásica y proyectase en el orden del saber absoluto sus propios resultados, viviría, como la fe perceptiva de la que procede, en estado de crisis permanente (...) Einstein no disimula que esta certeza de una adecuación entre la operación científica y el Ser es en él anterior a su física. Hasta subraya con humor el contraste entre su ciencia 'salvajemente especulativa' y su reivindicación para ella de una verdad en sí." (*Le visible et...*, pp. 35 y s.)

[28] Merleau-Ponty, Maurice, "Einstein et la crise de la raison", en *Éloge de la...*, p. 320.

[29] Merleau-Ponty, Maurice, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, p. 77.

[30] *Ibíd.*, p. 78.

[31] Merleau-Ponty, Maurice, "Partout et nulle part", en *Signes*, p. 172.

[32] *Ídem.*

[33] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, notas de trabajo de junio de 1959 y de mayo de 1959, pp. 252 y 241, respectivamente. Y también: "De acuerdo con la idea de trascendencia (como pensamiento de la distancia y de la no posesión del objeto) buscar definir una historia de la filosofía que no sea el 'aplanamiento' de la historia en el interior de 'mi' filosofía, y que no sea idolatría: retomada y repetición de Descartes, único medio de restituirle *su* verdad, pensándola de nuevo, es decir, a partir de nosotros." (*Ibíd.*, p. 251.)

[34] Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, pp. 61 a 63. [Hay edición en español: *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1985, traducción de Jorge Romero Brest, y también en Paidós de Buenos Aires.]

[35] Desanti, Jean-Toussint, *La philosophie silencieuse*, París, Seuil, 1975, p. 74.

[36] *Ídem.*

[37] "Ahora, si expulsamos de nuestro espíritu la idea de un *texto original* del cual nuestro lenguaje sería la traducción o la versión cifrada, veremos que la idea de una expresión *completa* es un sinsentido, que todo lenguaje es indirecto o alusivo, y, si se quisiera, silencio. La relación del sentido con la palabra no puede ya ser esa correspondencia punto por punto que siempre tenemos en vista (...). Decir no es colocar una palabra sobre cada pensamiento: si lo hiciéramos nada sería dicho jamás, no tendríamos el sentimiento de vivir en el lenguaje y permaneceríamos en el silencio, porque el signo se apagaría inmediatamente ante un sentido que sería suyo y el pensamiento reencontraría apenas otros pensamientos: el que desea expresar y el que formaría en un lenguaje enteramente explícito (...). El lenguaje dice perentoriamente cuando renuncia a decir la cosa misma (...) Comencemos por comprender que hay un lengua-

je tácito y que la pintura habla a su modo." ("Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, pp. 54 y s., y p. 59.)

[38] En el prefacio de *Signes*, Merleau-Ponty escribe: "La filosofía que revela el quiasma de lo visible y de lo invisible es todo contrario de un sobrevuelo. Bucea en lo sensible, en el tiempo, en la historia, entre sus junturas, no los supera por fuerzas que tendría como propiedades suyas, sólo los supera en su sentido (...). La filosofía es la rememoración de ese ser-ahí del que la ciencia no se ocupa, porque ella concibe las relaciones del ser y del conocimiento como las de un geometral y sus proyecciones, y olvida el ser de envoltura, aquello que podríamos llamar la topología del ser (...) La filosofía no tiene al mundo tendido a sus pies, no es un "punto de vista superior" desde donde se abarcarían todas las perspectivas locales; busca el contacto con el ser bruto y se instruye junto a aquellos que nunca lo abandonaron." ("Préface", en *Signes*, pp. 30 y s.)

[39] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 158.

[40] *Ibíd.*, pp. 158 y s.

[41] Lefort, Claude, *Un homme en trop*, París, Gallimard, 1976.

(LA OBRA COMO DEBATE)

En la última nota de trabajo de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty traza el esbozo de la obra que permanecería inacabada.

> "Mi plan: I- lo visible, II- la Naturaleza, III- el logos. Debe ser presentado sin ningún compromiso con el humanismo, ni, por otro lado, con el naturalismo, ni, por último, con la teología. Se trata precisamente de mostrar que la filosofía no puede ya pensar según este esquema: Dios, el hombre y las criaturas --*que era el enfoque de Spinoza*. Por lo tanto, no comenzamos *ab homine* como Descartes (la primera parte no es 'reflexión'), no tomamos la Naturaleza en el sentido de los Escolásticos (la segunda parte no es la Naturaleza en sí, filosofía de la Naturaleza, sino descripción del entrelazamiento hombre-animalidad), y no tomamos el Logos y la verdad en el sentido del Verbo (la tercera parte no es ni lógica ni teleología de la conciencia, sino estudio del lenguaje que posee al hombre). Es necesario describir lo visible como algo que se realiza a través del hombre, pero que no es de modo alguno antropología (por lo tanto, contra Feuerbach-Marx, 1844); la Naturaleza como el otro lado del hombre (como carne, de modo alguno como 'materia'); el Logos también como realizándose en el hombre, pero de ningún modo como *propiedad*. De suerte que la concepción de historia a la que se llegará no será de nin-

guna manera *ética* como la de Sartre. Estará mucho más próxima a la de Marx: el Capital como *cosa* (no como objeto parcial de una investigación empírica parcial, como Sartre lo presenta), como 'misterio' de la historia, expresando los 'misterios especulativos' de la lógica hegeliana. El *Geheimnis* de la mercadería como 'fetiche' (todo objeto histórico es fetiche). Materia-trabajada – hombres = quiasma."[1]

Esa nota de trabajo circunscribe críticamente la tradición filosófica de los puntos de partida y, en especial, la actitud spinoziana o la deducción geométrica, a la que no basta contraponer la realización de la sustancia que se pone como sujeto, a la manera de la lógica hegeliana. Tres son las modalidades tradicionales de los puntos de partida rechazadas por Merleau-Ponty: la naturalista, que sitúa a la Naturaleza como absoluto en sí o como *omnitudo realitatis* de donde los seres son inferidos por relaciones de género, especie y diferencia específica; la tradición de la subjetividad, que sitúa a la conciencia como punto de partida, sea en el análisis *ab homine* de Descartes, sea en la constitución trascendental husserliana, o que pone al hombre como comienzo, a la manera de las antropologías filosóficas de donde nacen los diversos humanismos, y la tradición lógico-teológica, que plantea al Verbo como principio, sea en la versión hegeliana, donde la *Ciencia de la lógica* confiere sentido a la *Fenomenología del espíritu*, sea a la manera husserliana que hace de la teleología de la conciencia la dadora de sentido para las *Investigaciones lógicas*. No se trata, sin embargo, de contraponer a esas tradiciones una otra, supuestamente materialista, que vendría a corregir a las primeras a través de la humanización de la materia (la Naturaleza como objeto e instrumento de trabajo) o de

la historización del hombre (el mundo como universo cultural y social desarrollado por el trabajo, por el lenguaje y por la conciencia), pero corriendo el riesgo de desembocar en una ética al estilo sartreano, en lugar de alcanzar la historia.

Lo visible no es un hecho, del mismo modo que no es un acto del hombre, ni una esencia humana objetivada. La Naturaleza no es una cosa ni una materia inerte, no es una sustancia alienada a la espera de la humanización operante. El lenguaje no es una propiedad del hombre, ni como característica de su naturaleza, ni como atributo de su esencia, ni como instrumento de su conciencia, pero no por eso el Logos es una ciencia de la lógica o un ardid contra la humanidad inmediata, ni una apropiación intelectual del sentido por parte de una conciencia dotada de fines inmanentes. Lo visible está más allá y más acá del hombre, al mismo tiempo que se efectúa en él y a través de él. La Naturaleza, carne y materia trabajada o internamente diferenciada por el quiasma, es el otro lado del hombre, el lazo hombre-animal. El Logos no se manifiesta por y para el hombre, sino que se habla de él al ser hablado por él. Encrucijada en el devenir del sentido, el hombre no es una conciencia soberana ni un efecto en la superficie del ser, no es una libertad desencarnada ni una figuración singular de lo absoluto, es una experiencia corporal que se sublima en experiencia espiritual. Lo Visible, la Naturaleza y el Logos son matrices simbólicas irreductibles a la positividad de las cosas y de las ideas. Son *misterio*. Y, a menudo, fetiches.

Intentando romper con la tradición del punto de partida, Merleau-Ponty no restablece lazos con alguna otra tradición que proclamara la *pluralidad* de los pun-

tos de partida. "La filosofía", escribe en *Le visible et l'invisible*, sólo será ella misma "si rechaza tanto las facilidades de un mundo con entrada única como las de un mundo con entradas múltiples, todas accesibles al filósofo".[2] No se trata, evidentemente, de pasar de una teología negativa a una ontología positiva, sino de percibir el presupuesto de las teologías (negativa y positiva) y de una ontología positiva. La filosofía "sólo será ella misma" cuando deje de oscilar entre la alternativa de una única entrada y la de una pluralidad de entradas posibles, pues lo que, de lo uno a lo múltiple, permanece sin ninguna oposición, es el presupuesto de la propia idea de punto de partida, esto es, la soberanía del filósofo. Romper con la tradición de los puntos de partida significar romper con la idea de la filosofía como autofundación, como apropiación intelectual del mundo que se enuncia a sí misma por la coincidencia entre el discurso teórico y la realidad por él determinada.

Esa ruptura se produce a través de dos rechazos que recorren *Le visible et l'invisible*: el del sujeto como actitud o posición y, consecuentemente, el del Ser como ser-puesto. No habiendo tesis inicial, no hay punto de partida ni podrá haber punto de llegada, pues no hay síntesis final. El mundo no es el producto de un cálculo de los posibles que pasan a lo real por una posición infinita, sino la creación real de sus propios posibles. No es la unidad de los objetos puestos por la unidad sintética de la conciencia trascendental, sino la trascendencia o totalidad de horizonte sin síntesis.

Por último, esa ruptura confiere sentido a la noción de *carne*, que no es una sustancia ni un espíritu, sino una interioridad sensible y un elemento, casi como la *physis* pre-socrática. No es una proyección humana

deslizándose hacia una antropología filosófica, sino el "prototipo de una manera general de ser". El *quiasma*, entrelazamiento o entrecruzamiento reversible del mundo, de la animalidad y del hombre, anula la idea de *principium* o de *principia*.

El interés de esta nota no resulta de que sea la última, pues es "última" por una contingencia irreductible. Ni radica en que esta última nota sea una especie de síntesis del pensamiento que estamos intentando acompañar. Considerarla una "síntesis" sería violentar en su médula la filosofía de Merleau-Ponty. El interés de esta nota es doble: por un lado, nos ofrece balizas para seguir los capítulos redactados (aun cuando esa redacción haya sido provisoria), y, por otro lado, muestra que la apertura de un campo nuevo de pensamiento no pasa sólo por la crítica de los discursos "externos" al de Merleau-Ponty, sino incluso por la de sus obras pasadas. El debate con los otros es también un debate de la obra consigo misma.

El rechazo de los puntos de partida se lleva a cabo doblemente en los capítulos iniciales. Cada filosofía, habiendo aspirado al punto de partida y a la autofundación, surge planteándose a sí misma como comienzo absoluto de la empresa filosófica, de suerte que cada capítulo comienza con la reanudación de los mismos problemas y con el examen de las nuevas respuestas. Con todo, manteniéndose fiel a la idea de que cada filosofía debe ser tomada como una empresa total, con sus verdades y sus locuras, cada una de las filosofías es aprehendida como un todo y, por lo tanto, como recomienzo de lo que ya había sido intentado por otras. De esa manera, los capítulos iniciales ofrecen las aventuras de la filosofía en sus dos aspectos:

como mitología de la autofundación y como recomienzo perpetuo.

Es sin embargo en el capítulo "L'entrelacs - le chiasme" donde se concreta la vigorosa abolición del punto de partida. En una de las primeras notas de trabajo del manuscrito, Merleau-Ponty afirma que es imposible una "ontología directa", y traza el esbozo de la ontología indirecta que pretendía escribir. Enfatiza el estilo circular de la obra: "todo lo que es dicho en cada 'nivel' anticipa y será retomado (...) Habrá, pues, toda una serie de camadas del ser salvaje. Será preciso recomenzar muchas veces"[3]. Cuando redacta el capítulo sobre el entrelazamiento recomienza por lo menos seis veces el recorrido en el interior de lo sensible. El discurso, como cuerpo de pensamiento y cuerpo sutil de la percepción, realiza en acto la verticalidad y la circularidad que son sus temas.

Comienza por las "familias sensibles" hasta llegar a las cosas sensibles como campos diferenciados y diferenciadores, o como interioridad y, por lo tanto, como carne. Recomienza por la intercomunicación o transitividad de los sentidos en el cuerpo y su irradiación o propagación por las cosas (el tacto por la vista, el tacto visual, la motricidad del ver y del tocar), llegando al cuerpo como masa sensible segregada en la –y de la– masa de lo sensible, y por lo tanto, como carne. Recomienza una vez más por el narcisismo fundamental del cuerpo que realiza una reflexión sobre sí en el interior de las cosas (la relación cuerpo-cosas como relación entre círculos concéntricos levemente decentrados, o como entre dos espejos puestos frente a frente que reflejan indefinidamente imágenes acopladas), llegando a la visibilidad, tangibilidad y motricidad como generalidades,

esto es, como carne en sinergia. Comienza nuevamente partiendo de la generalidad cuerpo-cosas y cuerpo reflexivo o narcisístico y encuentra en la sinergia corporal la apertura hacia otro hasta llegar a la carne como ser intercorporal y a la emergencia de la expresión en el trabajo silencioso y paciente del deseo. Comienza otra vez con el nacimiento aterrorizador de la vociferación en nosotros y en el otro, como sonoridad común a nuestro cuerpo y a las cosas cristalinas y metálicas, volviendo a descubrir la reflexión corpórea porque, así como somos videntes-visibles, tocantes-tangibles, oímos nuestra sonoridad por dentro, percibiendo nuestro oído los movimientos de la garganta y de la boca. Llega, pues, a la carne de la palabra como cuerpo sutil de lo sensible. Recomienza por "última" vez con la encarnación de las ideas sensibles o la "cohesión sin concepto" que da a la idealidad la misma textura cerrada que une a las partes de nuestro cuerpo, iniciando, entonces, la emigración hacia el *intuitus mentis* o la "sublimación de la carne" en un cuerpo más diáfano y transparente que es carne del pensamiento. Así, a cada comienzo regresa a la carne, que había sido revelada justamente allí donde no hay comienzo: en el talismán de los colores y de las superficies. Y, cada vez, el cuerpo resurge como "sensible ejemplar", esto es, no como punto de partida, sino como expresión de lo sensible. Cada "comienzo" tacha el anterior, sin anularlo. No se trata de una superación-conservación, pues la experiencia no es movimiento espiritual de negación de la negación. La carne y el cuerpo recorren el texto de punta a punta no como puntos de partida y de llegada, sino como nervadura que sostiene todo el recorrido.

Dijimos que la última nota de trabajo de *Le visible*

et l'invisible retoma críticamente las obras pasadas de Merleau-Ponty, que en otras notas él considera aún prisioneras de las filosofías reflexivas. Desde *La structure du comportement* y la *Phénoménologie de la perception*, la crítica del empirismo y del idealismo, del mecanicismo causalista y del intelectualismo, Merleau-Ponty retomaba constantemente las consecuencias del dualismo sustancial inaugurado por la metafísica clásica[4], esto es, el dilema cosa-conciencia que redundaría en la escisión sujeto-objeto, consumada a favor del primero en el criticismo kantiano, y a favor del segundo en el dogmatismo empirista. Sin embargo, el trabajo de Merleau-Ponty se realizaba en el interior de un campo de pensamiento abierto por la fenomenología husserliana, por la psicología de la Forma y por el existencialismo de Heidegger, y que por lo tanto no estaba libre del riesgo del esencialismo (como aquél que acecha a la fenomenología cuando ésta cree en la posibilidad de la variación completa y en una *Wesenschau* enteramente desligada de la facticidad por arte del sujeto absoluto), del objetivismo (como aquél donde caerá la Psicología de la Forma seducida por la geometría y por las ciencias naturales), ni del humanismo (como aquél que ronda el existencialismo cuando identifica existencia y hombre, confundiendo la finitud del ser-para-la-muerte con las limitaciones empíricas "vividas").

La structure du comportement y la *Phénoménologie de la perception* se situaban fuera del campo de una psicología eidética y de una fenomenología de las esencias psíquicas preliminares a la explicación científica de los hechos psíquicos. Tampoco se situaban en el interior de una constitución universal efectuada por el sujeto filosófico. Por el contrario, objetaban la explicación

científica y el análisis reflexivo. Por un lado, buscaban esencias –del comportamiento y de la percepción–, pero, por otro lado, no las buscaban en el régimen de reducción. Considerando imposible la constitución trascendental como acto del sujeto constituyente, Merleau-Ponty no trabajaba con la separación entre noema y noesis y con la tesis del mundo natural, sino que buscaba la esencia del comportamiento y de la percepción en el interior de la facticidad, o de lo que llamaba existencia. Describía las esencias mucho más como las esencias actuantes de Heidegger que como los noemas de Husserl. Por lo tanto, se interesaba mucho menos por la esencia como significación pura o como síntesis lógica que por la intencionalidad productiva. Buscaba, como toda fenomenología, la "*aparición* del ser a la conciencia", sin considerarla, sin embargo –a la manera del idealismo trascendental–, un acto centrífugo de significación o pura *Sinngebung*. Se esforzaba, pues, para no hacer de la comprensión una construcción ni de la constitución una síntesis actual. Consecuentemente, tampoco tomaba el ser que aparece como tesis o modalidad o correlato de la conciencia, sino como enraizamiento y suelo originario de la conciencia que será siempre, y en última instancia, conciencia perceptiva.

Conservaba de Husserl la idea de que la fenomenología es *descripción* y no explicación (científica) ni análisis (reflexivo), pero no practicaba la *epochê*. Le interesaba la fenomenología del último Husserl, de aquél que se preocupaba por la génesis del sentido, que había abandonado la suposición de que la descripción fenomenológica es preámbulo de la filosofía por haber descubierto que la explotación sistemática del *Lebenswelt*

sería inútil si el sujeto filosófico fuera conciencia constituyente y si el modo de presencia de los objetos al sujeto, en la reflexión, fuera mera "elucidación en grado superior" del modo de presencia del sujeto a los objetos en la experiencia. La fenomenología sólo sería preámbulo de la filosofía si ésta pudiera ser una concepción completa dominando sin resto la experiencia, la praxis perceptiva y comportamental y la facticidad. Como no puede serlo, considerarla de esa manera sería una "arrogancia subjetiva".

Escribiendo en la *Phénoménologie de la perception* que "la cuestión estriba, en último análisis, en comprender cuál es, en nosotros y en el mundo, la relación entre el sentido y el sinsentido"[5], insertaba en el mismo campo de preocupaciones los ensayos de *Sens et non-sens*. Aquí, el existencialismo daba la tónica.

La existencia, descripta en las dos primeras obras, no era un acontecimiento empírico en la superficie lisa del ser y cuyo sentido sería dado por un *Cogito*. Más que "pienso, luego existo", la existencia era "soy y puedo". Era descripta como transfiguración de una situación de hecho en un sentido nuevo que trastorna las relaciones entre lo necesario y lo contingente, haciendo que, por ejemplo, El Greco convirtiera su astigmatismo en pintura, Valéry, su melancolía en poesía, el proletariado, su situación de clase en revolución. Relación simbólica del cuerpo con el mundo y con los otros, apertura hacia lo ausente y hacia lo posible, la existencia era descripta como trascendencia o temporalidad viva. Los ensayos de *Sens et non-sens* buscaban esa existencia en Marx, en Hegel, en Cézanne, en el nuevo cine y en la nueva literatura francesa, en las ciencias humanas que intentaban –sin conseguirlo– superar el positivismo heredado, y en las experiencias del nazi-fascismo y de la guerra.

La structure du comportement buscaba las relaciones entre la conciencia y la naturaleza física y orgánica, y entre ella y el mundo psíquico y social, más allá de la solución kantiana, del vitalismo y del mecanicismo. "En Francia", escribía Merleau-Ponty en la Introducción, "están yuxtapuestas una filosofía que hace de la Naturaleza una unidad objetiva constituida frente a la conciencia y las ciencias que tratan al organismo y a la conciencia como dos órdenes de realidades y, en sus relaciones recíprocas, como 'efectos' y como 'causas'"[6]. Así, entre un cierto kantismo que abolía el problema de la Naturaleza reduciéndola a la construcción permitida por la analítica trascendental, un vitalismo listo para convertirse en espiritualismo, y un mecanicismo reduccionista para el cual ciertos acontecimientos físicos en el cerebro tenían la peculiaridad de aparecer como conscientes, Merleau-Ponty retornaba a las cuestiones clásicas de las relaciones entre el alma y el cuerpo (título del capítulo final del libro) y encontraba en la noción de estructura del comportamiento una vía para superar la ilusoria alternativa en la que se debatían mecanicistas y vitalistas, o las causas y efectos "observables" y los fines "inobservables".

Liberada de los "juegos positivistas" que le había incorporado el behaviorismo, la noción de comportamiento aparecía como filosóficamente estratégica, porque más allá de no traer en sí misma la distinción entre lo "psíquico" y lo "orgánico", también era usada en física, biología y psicología, permitiendo redefinir las propias ideas de lo físico, lo vital y lo psíquico. Además, en los tres usos, estaba referida a la noción de estructura y volvía posible un tratamiento dialéctico y no causal del comportamiento. De Watson, Merleau-Ponty ha-

bía conservado la visión del comportamiento como lucha y relación (significativa) del cuerpo con el ambiente, irreductible a los procesos mecánicos en tercera persona; de la *Gestalttheorie*, mantenía la noción de forma como una relación de isomorfismo entre órdenes diferentes de fenómenos que, privilegiando la estructura como sistema auto-regulado de correspondencias a-causales, abría un campo inédito para pensar el cuerpo sin el causalismo nervioso y fisiológico, y lo psíquico sin recurrir a la introspección ni al "flujo de la conciencia". Revelando el comportamiento como estructura –esto es, como totalidad auto-regulada de relaciones dotadas de finalidad inmanente–, permitía alejar la causalidad mecánica y la finalidad externa.

Deshaciendo la suposición de que el comportamiento fuera un mosaico arbitrario de elementos externos vinculados por el reflejo y por el reflejo condicionado, o de que fuera un todo gracias a una teleología oculta llamada "vida", la *gestalt* comportamental, entendida como fuente de estructuración, permitía desubstancializar el en-sí *(partes extra partes)* tanto como el para-sí *(partes intra partes)*, porque rechazaba la individualización de "partes" elementales positivas, autónomas y separables, y traía una totalidad hecha de diferencias y de relaciones internas, cualitativamente diversificada según el comportamiento fuera físico, vital o humano. Tres aspectos simultáneos marcaban la innovación introducida por la *forma*: principio unificante, diferenciante y articulador de la unidad y de la diferencia. Bajo el primer aspecto, la forma o estructura expresaba propiedades descriptivas de ciertos conjuntos que, de inmediato, nos aparecen como dados o en sí. En otros términos, la estructu-

ra expresa un proceso global e inmanente de las fuerzas y de los acontecimientos que constituyen el orden físico, vital y simbólico. Bajo el segundo aspecto, justamente por ofrecer procesos globales inmanentes al todo descripto, y no mosaicos, la estructura impedía la reducción de los diferentes órdenes de comportamiento a un modelo explicativo único, mostrando que la diferencia entre los órdenes de fenómenos es inmanente a ellos porque es el resultado del modo en que fuerzas y acontecimientos se distribuyen y se auto-regulan. La estructura debería operar como la profundidad opera en la visión. La profundidad es condición de la visibilidad y es inmanente a lo visible, no pudiendo, por eso mismo, ser vista. Como la profundidad, que no es la tercera dimensión del espacio objetivo, sino el soporte invisible de la visibilidad, la estructura no es una cosa ni una idea, sino una inteligibilidad naciente, una estructuración. Por último, al deshacer la oposición entre exterior e interior, la articulación entre el aspecto unificante y el diferenciante permitía que la forma diera cuenta del pasaje cualitativo de lo físico a lo biológico y de éste a lo psíquico. En otros términos, el pasaje de la estructura física como *ley* de relaciones entre campos actuales de fuerzas en acción y reacción a la estructura como *norma* o adaptación del organismo en la actividad global con el medio entendido como campo de señales actuales y virtuales, y finalmente a la estructura como *sentido* o relación simbólica del hombre con lo posible y con lo ausente, gracias a los cuales el comportamiento (lenguaje, trabajo, cultura) se transforma en praxis.

Enfatizando la dimensión expresiva y abierta de la totalidad comportamental, *La structure du comportement*

pretendía no sólo establecer el puente entre naturaleza, organismo y psiquismo hacia más allá de la exterioridad mecanicista, sino incluso reponer la relación hombre-Naturaleza fuera del kantismo (que había reducido la Naturaleza a las representaciones del entendimiento) y retomar la existencia sin caer en el hegelianismo (donde la Naturaleza había sido conservada como pura exterioridad y alienación) ni en los riesgos de las abstracciones del *Dasein* heideggeriano. Preparaba la *Phénoménologie de la perception* porque apuntaba a alcanzar la investigación filosófica abajo y más acá de la conciencia reflexiva, que –como decía la conclusión– no es la única, y, sobre todo, no es la primera manifestación de la conciencia, pues, antes de ella, y con dimensión propiamente fundadora, se encuentra la conciencia perceptiva.

El capítulo final, dedicado a la clásica cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo, preparaba una fenomenología de la percepción vuelta hacia la descripción del campo pre-reflexivo, hacia una fundación perceptiva del mundo realizada por el cuerpo propio y en el cuerpo propio en cuanto cuerpo cognoscente o principio estructurante. La reflexión aparecía como acto segundo porque no podía anular su dependencia respecto a lo pre-reflexivo donde se efectúa la génesis del sentido, pero éste, por su parte, no exime a la reflexión, porque ésta explicita y expresa lo que existe tácitamente en el simbolismo del cuerpo y del mundo. La reflexión despuntaba como exposición de una posición pre-reflexiva originaria.

En su segunda obra, prácticamente contemporánea de la primera, Merleau-Ponty buscaba un camino que le permitiera abandonar el recinto husserliano, sin con-

seguirlo, sin embargo, plenamente. Enfatizando que el adagio de Husserl de la "vuelta a las propias cosas" implicaba "retornar al mundo antes del conocimiento, ese mundo del que el conocimiento siempre *habla*, y frente al cual toda determinación científica es abstracta"[7], Merleau-Ponty se deslizaba rumbo al paisaje donde, antes de la geografía, aprendemos lo que son una planicie, un bosque o un riacho.

A pesar de las dificultades insolubles creadas por la perspectiva fenomenológica, hay en ese libro, con la admisión del campo trascendental, dos ideas que no serían abandonadas por Merleau-Ponty y que, justamente, están en la raíz de las alteraciones que su itinerario iría a sufrir. La primera de ellas es que la filosofía sólo se hace radicalmente filosofía cuando se toma a sí misma como problema e interroga el postulado o la "presunción de la razón" de explicitar totalmente el saber o de ser esa explicitación total. La segunda, que "la experiencia anticipa una filosofía así como la filosofía es apenas una experiencia elucidada"[8]. Esa declaración ilumina la peculiar inversión expositiva del libro. Éste comenzaba por el cuerpo, se dirigía después al mundo natural como mundo percibido o campo fenoménico e intersubjetivo, y sólo describía el pensamiento reflexivo, la temporalidad y la libertad, con motivo de la descripción del para-sí como ser-en-el-mundo. No desplegaba un orden de las razones (no comenzaba por la duda ni por la conciencia reducida), ni un orden de las materias (no comenzaba por la Naturaleza); no establecía una secuencia entre una estética y una analítica trascendentales (tanto es así que, en el capítulo dedicado al *Cogito*, describía el "*logos* del mundo estético"); no exponía el desarrollo de las figuras del espíritu en la "ex-

periencia de la conciencia" (el capítulo final sobre la libertad no era el retorno del espíritu a sí, sino su "escape" por el mundo).

Sin embargo, había –y hay– un orden. El cuerpo, que no es cosa ni idea, sino espacialidad y motricidad, recinto o residencia y potencia exploratoria, no es del orden del "pienso", sino del "puedo". Es un ser sexuado y expresivo. Sexuado, pues el sexo no es causa ni efecto de las manifestaciones físicas del deseo, sino una atmósfera sexual, una manera de existir con o contra los otros, de vivir en ellos o por ellos (como en el sueño y en la neurosis), de rescatar o de perder el pasado en la creación o en la repetición del presente. Expresivo, pues el lenguaje no es un proceso impersonal del aparato del habla ni una traducción sonora de esencias silenciosas, sino una gesticulación vociferante, una dimensión de la existencia corporal donde las palabras encarnan significaciones y el habla expresa nuestro modo de ser en el mundo intersubjetivo. La realidad natural no es una multiplicidad plana de las cosas, ni un caos, sino un mundo sensible, que no es un fin ni una idea reguladora, sino un ser a la distancia, la fulguración, en cada aquí y ahora, de una promesa indefinida de experiencias. No es un espacio geométrico, sino topológico, donde existe lo "alto" celeste y de moral elevada, lo "bajo" infernal y de bajeza de carácter, el "lado" izquierdo del mal agüero, y el "lado" derecho de los buenos augurios. No posee propiedades métricas, pues "cerca" y "lejos" nacen de nuestra prisa, fatiga o esperanza, así como "abierto" y "cerrado" expresan nuestra osadía o nuestro temor. Trae esencias afectivas como el lugar donde nacimos, donde están enterrados nuestros muertos queridos, donde un amor comenzó o terminó, donde una guerra tuvo lugar.

Es antropológico, mítico y onírico; puede ser paranoico o esquizofrénico. No es la *facies totius universi* de Spinoza, sino misterio absoluto, pues más allá de cada paisaje y de cada horizonte sólo hay otro paisaje y otros horizontes. Pero sólo es *mundo* si es experimentado por los otros. Dado que la conciencia, de hecho y de derecho, no puede darnos al otro –pues, para constituirlo como otra conciencia, el sujeto debería darle algo que lo destituiría como sujeto en el exacto momento en que instituyera al otro como subjetividad–, el otro sólo adviene por su cuerpo. Su comportamiento me dice que hay allí otro animal, otra sensibilidad; su palabra me enseña que hay allí otro pensamiento, otro hombre.

La patología corporal recibía una especial atención. La enfermedad no sólo permitía vislumbrar con mayor nitidez la salud como posibilidad de crear o inventar nuevas normas vitales, ampliando la capacidad significativa y expresiva del cuerpo, sino que incluso permitía descubrir el sentido de la vida intersubjetiva, aunque bajo la forma del rechazo. La afonía, por ejemplo, no es el silencio de quien no quiere hablar y se calla, pues sólo puede callar quien puede hablar y el afónico es justamente aquel que *no puede* hablar. Sus lazos con el otro están de tal forma comprometidos o rotos que el silencio no es causa ni efecto de su enfermedad, sino que es su enfermedad en acto. Pensamos, sin embargo, que el punto más alto del interés de Merleau-Ponty por lo patológico estaba en el modo en que confería a la patología el extraño poder de enseñarnos lo que serían el cuerpo, la vida y el mundo si la psicología mecanicista o la filosofía reflexiva tuvieran razón. En otras palabras: si fuéramos el manojo de procesos nerviosos y fisológicos de los que hablan los psicólogos, o si fuéra-

mos el esquema corporal extremadamente simple comandado desde fuera por el pensamiento, como imaginan los filósofos, entonces seríamos exactamente como la patología describe a los enfermos.

La *Phénoménologie de la perception* describía *ek-stases*, y no operaciones reflexivas. Por eso la llegada al *Cogito* no sólo invertía la fórmula cartesiana, expresándose como "soy, luego pienso" –ya que la conciencia está atada por dentro a la existencia–, sino que incluso desembocaba en el *Cogito tácito*. El *Cogito* no es inherencia psicológica ni inmanencia trascendental, no es unidad sintética, como quería Kant, sino, como decía Heidegger, cohesión de vida. Está precedido y sostenido por un impensado irreductible. No está junto a sí sino estando fuera de sí, pues el *Cogito* explícito no se realiza en el silencio, sino expresándose, y, por lo tanto, como lenguaje. Así como el sujeto de la geometría es un "sujeto motriz", también el sujeto de la reflexión es un "sujeto hablante", de modo que el cuerpo no es un soporte o un instrumento del espíritu, sino el cuerpo *de* un espíritu, por el cual éste puede ser espíritu. El *Cogito* desencarnado no sería *Cogito*, sería Dios. Como *ek-stase* o trascendencia, el *Cogito* permitía así la descripción del tiempo, que no era una deducción de las consecuencias de la subjetividad, sino el descubrimiento de que el sujeto es temporalidad. El tiempo, trascendencia y síntesis (el sistema de las retenciones y protensiones husserlianas) es "lanzamiento de una potencia indivisa en un término que le es presente"[9]. La trascendencia inscripta en el corazón de la subjetividad llevaba, finalmente, a la descripción de la libertad, a la que Merleau-Ponty describía, mucho más que como situada, como *encarnada*.

La Introducción, pasando revista críticamente a las

nociones de sensación, asociación, atención y juicio como preconceptos que forman el tejido cerrado de la psicología intelectualista y de la filosofía reflexiva, llegaba al campo fenoménico como *campo trascendental* y empujaba lejos al Yo trascendental que pretendía constituir la Naturaleza como representación y hacer de los demás sujetos variantes empíricas de un sujeto universal que no es nadie ni es todos, pues no es un ser, sino una unidad o un valor. Haciendo del campo trascendental la articulación originaria entre el exterior y el interior, y del pensamiento una salida de sí, Merleau-Ponty trastornaba la idea de verdad. El *eidos* no es una esencia separada cuyo requisito sería "una absoluta posesión de sí en el pensamiento activo, sin la cual éste no conseguiría desenvolverse en una serie de operaciones sucesivas y construir un resultado válido para siempre"[10]. Contra la inmanencia trascendental, Merleau-Ponty hacía intervenir la noción husserliana de la doble *Fundierung*, barajando la separación clásica entre verdades de hecho y verdades de razón. Decía, entonces, que

> "la relación entre la razón y el hecho, entre la eternidad y el tiempo, entre la reflexión y lo no pensado, entre el pensamiento y el lenguaje, o entre el pensamiento y la percepción, es esta relación en doble sentido que la fenomenología llamó *Fundierung*: el término fundante –el tiempo, lo impensado, el hecho, el lenguaje, la percepción– es primero en el sentido de que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le prohíbe reabsorberlo y, al mismo tiempo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta."[11]

Esto significa, por un lado, que las verdades son del mismo orden que las percepciones, o sea, que están hechas de presupuestos que no podemos explicitar hasta el fin para obtener una evidencia sin lugar y sin tiempo, y, por otro lado, que la reflexión, o el pensamiento de pensar, no se enfenta ya al dogmatismo o al criticismo, sino al descubrimiento de su "espesor temporal" y de su "compromiso corporal", al hecho de que no somos ninguno de nuestros pensamientos particulares y, sin embargo, sólo nos conocemos a través de ellos. O, decía, a la cuestión de saber cómo la subjetividad puede ser, al mismo tiempo, dependiente e indeclinable.

Pascal había dicho que, bajo cierta relación, nosotros comprendemos el mundo y, bajo otra, él nos comprende a nosotros. Merleau-Ponty decía que no se trataba de dos relaciones alternadas, sino de una sola: comprendemos el mundo porque él nos comprende. La subjetividad concreta es inseparable del mundo y, por lo tanto, del cuerpo.

> "El mundo y el cuerpo ontológicos que reencontramos en el corazón del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el propio mundo contraído en un punto de captura global, es el propio cuerpo como cuerpo cognoscente."[12]

Lejos, pues, la reflexión, y el pensamiento en general, de ser la respuesta a los enigmas de la relación entre experiencia y verdad, eran más bien la ocasión para que la propia racionalidad surgiera como problema. Es decir: si la unidad del mundo y del concepto no estuviera fundada en una naturaleza en sí, ni en el Espírtu absoluto, ni tampoco en una conciencia constituyente, ¿cómo explicar, preguntarían los filósofos, que las pers-

pectivas se reúnan y las aparencias se junten en cosas, ideas y verdades? ¿Cómo es posible la racionalidad? La creencia en la realidad en sí, en el espíritu absoluto y en el sujeto constituyente, habían sido racionalizaciones de nuestra fe en la racionalidad. Pero, agregaba Merleau-Ponty, dado que se habían conservado como fe, no habían podido radicalizar esa creencia. Indagando ahora por qué creemos en la razón como posibilidad de expresión completa del ser y del saber, la filosofía se radicaliza y abre la cuestión del presente.

De esta manera, la conclusión de la *Phénoménologie de la perception* nos invita a releer su Prólogo, donde Merleau-Ponty presentaba a la fenomenología husserliana como el proyecto de una filosofía radical y examinaba los conceptos husserlianos –intencionalidad, descripción, reducción y constitución– en dos direcciones: por un lado, retomaba el proyecto de Husserl, y, por otro, discutía su aparente fracaso. La intencionalidad enraizaba la conciencia, en lugar de separarla del mundo; la reducción eidética, en el intento de captar las esencias más allá de la "tesis natural del mundo", descubría la facticidad irreductible que funda lo posible sobre lo real; la constitución buceaba en un suelo de postulados que revelan todo lo que no constituimos. La imposibilidad de la intencionalidad pura y de la reducción completa era, por lo tanto, imposibilidad de la constitución trascendental. En su lugar surgían el misterio del mundo y el misterio de la razón, y desaparecía el "problema" de la racionalidad.

Concluyendo el Prólogo, Merleau-Ponty escribía:

> "La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo (...) La fenomenología como revelación del mundo reposa sobre sí misma o, incluso se funda a

sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un 'suelo' de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía como reflexión radical, se priva, en principio, de ese recurso. Como también ella está en la historia, usa el mundo y la razón constituida. Será necesario, pues, que se plantee a sí misma la pregunta que dirige a todos los conocimientos. Por lo tanto, se reduplicará indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida en que permanezca fiel a sí misma, nunca sabrá adónde va. El inacabamiento de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso. Eran inevitables porque la fenomenología tenía como tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón."[13]

Haciendo una pirueta con las expectativas iniciales de Husserl, la fidelidad de la fenomenología al proyecto husserliano de radicalización filosófica sitúa al proyecto trascendental o de autofundación ante obstáculos insuperables, que la filosofía no sólo no puede ignorar, sino que debe incluso tematizar. A nuestro entender, la primera tematización de los límites insuperables para la reducción perfecta y la constitución plena se llama, precisamente, *fenomenología de la percepción.*

Como fenomenología del cuerpo cognoscente, de la intercorporeidad y del mundo natural como campo fenoménico y trascendental, la fenomenología de la percepción describía el lenguaje como habla o como práctica de un sujeto hablante, creadora de un puente entre el percibir y el pensar, o de una comunicación entre lo percibido y lo pensado. Como el comportamiento, el lenguaje también era una estrategia para una

filosofía que pretendiera superar el causalismo de la explicación científica (para el caso, la lingüística y la psicología del lenguaje) y el idealismo del análisis reflexivo (para el caso, las *Investigaciones lógicas* de Husserl).

Destacando la diferencia entre las *Investigaciones* y textos como *Lógica formal y trascendental* u *Origen de la geometría*, Merleau-Ponty intentaba mostrar cómo la fenomenología del lenguaje había alterado el proyecto inicial de Husserl. Éste había pretendido constituir una eidética universal del lenguaje o una gramática universal de todas las lenguas empíricas posibles, de suerte que los actos de habla y las lenguas existentes fueran apenas la exhibición fáctica de la esencia del lenguaje. Sin embargo, a partir del momento en que el lenguaje comienza a aparecer para Husserl "como una manera original de mirar ciertos objetos, como el cuerpo del pensamiento o incluso como la operación por la cual pensamientos que, sin él, permanecerían como fenómenos privados, adquieren valor intersubjetivo y finalmente existencia ideal"[14], la relación entre la filosofía como eidética y la fenomenología como descripción fenoménica se transforma, y la segunda, en lugar de ser un "agregado" a la primera, se incorpora a ella como una investigación necesaria.

Ahora bien, desde que hablar no sea un mero acontecimiento psicológico ni un caso particular del uso de la lengua, la fenomenología de la palabra vuelve posible describir la emergencia de la intersubjetividad. En "Sur la phénoménologie du langage", Merleau-Ponty observaba que en la *Quinta meditación cartesiana* Husserl se encuentra con una contradicción a la que parece no prestar la menor atención. En efecto, siendo imposible para las filosofías de la reflexión dar cuenta del

otro –dado que la conciencia, por principio de hecho y de derecho, no puede constituir otra conciencia–, la *Quinta meditación cartesiana* debería haber tropezado con el problema de la alteridad. Sin embargo, Husserl había proseguido como si tal problema no existiera, o mejor, como si hubiera descubierto un sujeto que viviera la contradicción conciencia-alteridad como definición de la presencia de otro. Ese sujeto, decía Merleau-Ponty, es el cuerpo. Husserl llegaría incluso a describir la relación yo-otro como "fenómeno de acoplamiento" (*Kopulation*) y como "transgresión intencional", esto es, como salida necesaria del interior de la conciencia en una especie de permutación entre la intencionalidad y los objetos intencionales. Entre los "casos" más eminentes del acoplamiento y de la transgresión intencional, escribía Merleau-Ponty, se encuentra justamente el fenómeno del habla o de la palabra, que invierte las relaciones habituales con los objetos y hace que algunos de ellos tengan valor de sujetos. Esos "objetos-sujetos" son los otros.

Como intención significativa, modulación de la existencia y relación intersubjetiva, el habla o la palabra revela que "el fenómeno central del lenguaje es el acto común del significante y del significado"[15]. Esto quiere decir, por un lado, que Saussure tiene razón cuando describe al significante y al significado como anverso y reverso de la palabra y a la lengua como sistema de puras diferencias, y, por otro lado, que la eidética universal no tiene razón, pues el fenómeno y las significaciones desaparecerían si el lenguaje y los significados se realizaran como puros noemas en un "cielo de las ideas" anterior al habla y si se efectuaran en ese "cielo"

las operaciones expresivas que son la virtud propia del acto de hablar.

Y no sólo esto. Creando un "doble inteligible" encargado de fundar las operaciones expresivas reales sobre lo posible ideal, la fenomenología se vería en lucha con el argumento del "tercer hombre". En otros términos, tendría también que fundar o constituir ese "doble" para explicar "cómo nuestro aparato de conocimiento se dilata hasta comprender lo que no contiene"[16]. Aquí no serviría de nada que el análisis trascendental invocara lo empírico, pues esa invocación no ayudaría a aclarar cómo cada habla y cada verdad abren un campo de conocimiento en el instante exacto en que concluyen un devenir de conocimientos. Así, no es sólo el otro el que es *teóricamente* imposible, sino incluso la propia verdad, que "sólo se conoce por la *praxis* que la *hace*"[17]. O como decía Merleau-Ponty: *llegar a una verdad* no es una metáfora, sino una expresión cargada de sentido. Se llega a una verdad cuando se captura, en el presente, algo que desde siempre había estado cautivo en el ser, en el espesor del tiempo personal e interpersonal, pues "la verdad es otro nombre de la sedimentación, que es la presencia de todos los presentes en el nuestro"[18]. El sujeto hablante y pensante, como el sujeto percipiente, es praxis, y no puede ser postulado por una teoría.

Al hablar, el sujeto se relaciona simultánea y oblicuamente con el todo de la lengua, de cuyas diferencias internas depende el sentido de lo que dice; alude a significaciones pasadas y futuras al buscar en la palabra una significación presente; corporifica su pensamiento a medida que lo piensa hablando; se relaciona con el otro de cuya escucha y respuesta dependen su

propio investimento como sujeto. Como palabra actuante que captura indirectamente el todo de la lengua, la trascendencia temporal o la apertura de la significación, las ideas y la intersubjetividad, el lenguaje es *pars totalis* y *tota simul.*

Una fenomenología liberada del engaño de la dualidad entre sincronía y diacronía porque alcanza lo universal en un lazo con lo particular y se deshace del historicismo, pero también liberada del logicismo porque abandona el fantasma de un lenguaje puro –situado entre la insensatez de Leibniz y la paranoia de la filosofía analítica– para alcanzar la lengua como expresión de la cultura y como creadora de cultura, y que incluso sea capaz de liberarse del psicologismo admitiendo que el lenguaje no verbaliza una percepción "natural", pues toda percepción está enraizada en un suelo histórico, en una palabra, una fenomenología liberada de todo dogmatismo, se ocupará de la *génesis* del sentido, dando concreción a lo que Kant llamaba "afinidad trascendental" entre los momentos del tiempo y las temporalidades.

"La conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo (...) y no el atributo spinozista del Pensamiento."

"Le philosophe et son ombre"

En "Le philosophe et son ombre", Merleau-Ponty articula por primera vez el ser bruto y el espíritu salvaje a la experiencia de la verticalidad del cuerpo y del mundo, y atribuye a Husserl el intento de "rehabilitación ontológica de lo sensible", nacido de las dificultades impuestas por la constitución trascendental. En ese

ensayo, las referencias a los inéditos de Husserl privilegian los textos donde aparece el término *Leib* como simultaneidad de la Naturaleza, del cuerpo y del espíritu entendido como intersubjetividad trascendental, término que se volverá, en *L'œil et l'esprit* y en *Le visible et l'invisible*, el núcleo irradiante de la ontología merleau-pontyana: la *Carne*.[19]

Merleau-Ponty extiende y distiende la fenomenología entre los límites de dos extremos que pueden aniquilarla. En uno de ellos, examinado en la primera parte del ensayo, se encuentra la reducción trascendental, que no consigue reducir la Naturaleza y descubre que ésta, al final, es irrelativa. La reducción, por lo tanto, tiene que contentarse con ser reducción eidética, y la fenomenología debe admitir que la infraestructura secreta y salvaje donde nacen nuestras tesis no puede ser producida por los actos de la conciencia absoluta. En el otro extremo, examinado en la tercera parte del ensayo, se encuentra la constitución trascendental, que no consigue fundar la propia reflexión, sino apenas usarla y convertirla en un artefacto filosófico, de modo que la conciencia constituyente, al no poder efectuar una reflexión-de-la-reflexión que la ponga a sí misma, debe contentarse con ser constituida lenta y dificultosamente por nuestra experiencia. Entre esos dos extremos, la segunda parte del ensayo emprende la rehabilitación ontológica de lo sensible.

La primera parte termina declarando que Husserl se había sentido igualmente atraído por la "eceidad de la Naturaleza" y por los "remolinos de la conciencia", y que había descubierto que había alguna cosa *entre* la trascendencia y la inmanencia, correspondiendo a quien retomara el emprendimiento fenomenológico seguir

camino en ese *entre-dos*. La tercera parte culmina con la afirmación de que el proyecto de Husserl como proyecto de apropiación intelectual del mundo es insensato y que el propio filósofo había sabido de eso cuando, en 1912, había hablado de la simultaneidad de lo real –Naturaleza, animales, espíritus. Para que la tercera parte pueda discurrir sobre la *hybris* husserliana es necesario, antes, recorrer el *entre-dos*, el espacio abierto entre la reducción y la constitución; esto es: urge pasar por la rehabilitación ontológica de lo sensible. Apuntando a la inmanencia, reducción y constitución habían redescubierto la trascendencia; entre ambas, lo sensible *se* descubre como ser a la distancia, fulguración, aquí y ahora, de los recuerdos y promesas de otras experiencias.

Las dificultades de la reducción, escribe Merleau-Ponty, no son preliminares a la investigación filosófica, sino que constituyen su comienzo, y como son dificultades insuperables, el comienzo es continuo. La reducción es contradictoria porque, si no es "natural", sino lo contrario de la Naturaleza, ésta debe ser enteramente constituida por la conciencia y debe ser relativa, mientras que el espíritu debe ser absoluto; pero, en contrapartida, la Naturaleza no es producida por el espíritu, y la inmanencia trascendental no es mera antítesis de la actitud natural.

En *Ideas II*, Husserl había considerado problemático el pasaje de lo "objetivo" a lo "subjetivo", pues el Yo teórico puro que apunta a las cosas puras y desnudas no es el sujeto filosófico, sino la ciencia de la Naturaleza heredera de un naturalismo filosófico. El sujeto buscado por Husserl lo conducía "abajo" de ese naturalismo, a un "medio ontológico que es distinto al del en-sí y

que por lo tanto, en el orden constitutivo, no puede ser derivado de este último"[20], considerado primero. En verdad, la actitud natural no es "actitud" (conjunto de actos judicatorios y proposicionales), no es tética, sino síntesis más acá de toda tesis o "misterio de una *Weltthesis* anterior a todas las tesis"[21]. Es *Urglaube* (fe primordial) y *Urdoxa* (opinión originaria), oponiendo a lo originario de la conciencia teórica lo originario de nuestra existencia. Resulta de ese descubrimiento que la actitud natural no se relaciona con la trascendental como el antes y el después, ni como pasaje de lo oscuro y confuso a lo claro y distinto, ni como supresión de la apariencia por la verdad de la esencia. La actitud trascendental está preparada en la actitud natural como *Vergreifen* y *Vorhaben*, anticipación y preparación intencional. Justamente por eso, la reducción descubre que el espíritu necesita de la Naturaleza para ser espíritu, mientras que la Naturaleza no carece de él para ser Naturaleza. La cosa natural puede ser enteramente comprendida por sí misma, mientras el espíritu, por ser intencional, no puede ser autosuficiente y, como se podía leer en *Ideas II*, un espíritu sin cuerpo no será espíritu.

Las dos facetas de la reducción impiden que la fenomenología sea un materialismo, pero también impiden que sea una filosofía del espíritu. La fenomenología es la revelación del "sustrato pre-teórico" como suelo irreductible de los "estratos teoréticos", la idealización de la Naturaleza y del espíritu que, por antecederlos y explicarlos, puede superarlos. Sin embargo, esa "arqueología", escribe Merleau-Ponty, no deja intactos los instrumentos de trabajo de la fenomenología, porque modifica el sentido de la intencionalidad, del noema y de la noesis, y tal vez no permita que se conti-

núe buscando en una analítica de los actos de la conciencia el resorte de nuestra vida y del mundo. Apuntando a la "constitución pre-teorética de los pre-datos", Husserl vislumbraba una intencionalidad actuante y espontánea, latente, más vieja y más nueva que la intencionalidad de los actos de conciencia. Percibía que los hilos intencionales se agrupan o se enroscan en torno a ciertos nudos sin, con todo, terminar en la apropiación intelectual de un noema, de suerte que el recorrido no tiene comienzo ni fin. Apuntar es aludir; no es poseer.

Lejos de ser un obstáculo para la fenomenología, esos descubrimientos van a abrirle un campo nuevo de investigación y a configurar la rehabilitación ontológica de lo sensible, siempre que orientarse hacia el sustrato sensible no implique permanecer cautivo de sus enigmas, sino descifrarlos.

Acercándose a los tanteos de Husserl en la descripción de lo sensible, Merleau-Ponty pretende capturar lo impensado husserliano. Por consiguiente, la segunda y la tercera partes de "Le philosophe et son ombre" ya echan las primeras luces sobre lo que vendrá a ser un nuevo camino anunciando, a través de lo sensible como Ser Bruto, la crítica a las ideas de posición y de ser-puesto, pues lo sensible es el ser que "me alcanza en lo más secreto, pero al que también alcanzo en estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que detenta el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero"[22]. Está en cuestión, por lo tanto, la idea de Naturaleza. No considerándola ya como una unidad constituida ni como "unidad de los objetos de los sentidos", Husserl había pasado a definirla como "la totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que,

para todos los sujetos comunicantes, constituyen un dominio de presencia originaria"[23]. La Naturaleza, dejando de ser *omnitudo realitatis* y construcción del entendimiento, se volvía, finalmente, *mundo* sensible del que dependen las evidencias y la universalidad de las relaciones de esencia. En otros términos, se trastornaba la relación hecho-esencia. Pero la Naturaleza no es sólo presencia originaria de lo que puede ser originariamente pensado. Es también lo que se ofrece como presencia a "sujetos comunicantes" siendo, por lo tanto, inseparable del lenguaje. Procediendo de este modo, Husserl ampliaba indefinidamente el campo de lo sensible, pues éste no está compuesto sólo por las cosas, sino por "todo lo que en ellas se dibuja, aun en el vacío, todo lo que en ellas deja su marca, todo lo que en ellas figura, incluso a título de alejamiento y como una cierta ausencia"[24].

Esa ampliación dibuja en el tejido de lo sensible el perfil de otras sensibilidades –los *animalia*– y de otros pensamientos –los animales humanos–, esto es, "seres absolutamente presentes que tienen una estela de negativo"[25]. En el caso de los hombres, es el comportamiento (visible) el que nos enseña que hay ahí un otro espíritu (invisible). Lo sensible es, pues, lo universal.[26]

Podemos adivinar lo que sucederá a la constitución trascendental. En un primer momento, porque la encarnación de la conciencia trastorna las relaciones entre lo constituido y lo constituyente, se corre el riesgo de intentar conservar la fenomenología deslizándose hacia el psicologismo o hacia la antropología filosófica, confundiendo lo empírico y lo trascendental o cayendo en el "sueño antropológico" del que hablaría Michel Foucault. Ese riesgo podría ser evitado si el filósofo,

además de comprender lo que Husserl había llamado de doble *Fundierung*, también se volviera hacia la articulación entre constitución y sedimentación.

Merleau-Ponty se interesa por un aspecto de la sedimentación que lo ocupará en varias notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*: la sedimentación como *Selbstvergessenheit*.[27] Entendida como auto-olvido u olvido de sí, la sedimentación permite comprender el movimiento de constitución de las idealidades en cuanto derivación de la intersubjetividad carnal (lo sensible como presencia original para sujetos comunicantes), siempre que ésta sea olvidada como inherencia al mundo en virtud de su propia capacidad para olvidarse de sí misma. Ese poder de olvido aparece en otro ensayo de *Signes*: es uno de los hilos conductores de la noción de historicidad en "Le langage indirect et les voix du silence". Es esa misma noción la que en *La prose du monde*, durante el análisis del devenir de sentido en el interior de las estructuras "inmóviles" de la matemática, conduce a la afirmación paradójica de que, en el transcurso de lo verdadero, "la conciencia de la verdad camina como el cangrejo, siempre vuelto hacia el punto de partida". Se ilumina así el sentido de la apertura de "Le philosophe et son ombre": "La tradición es olvido de los orígenes".

La constitución desemboca en círculos: de las cosas con las personas, de éstas con el cuerpo –que también es, bajo ciertos aspectos, una cosa–, de la Naturaleza impersonal con un todo que engloba personas que, a su vez, en cuanto sujetos comunicantes, irán a constituir en común la propia Naturaleza. Cada estrato, en el punto donde se constituye, retoma los precedentes e invade los siguientes, es anterior y posterior a sí mismo, de

modo que la constitución no tiene comienzo ni fin, llevando a Husserl a hablar de simultaneidad. El texto mencionado y comentado por Merleau-Ponty dice: "*die 'Natur' und der Leib*". La simultaneidad descubierta con los círculos es la Carne.

La constitución había nacido para igualar por la reflexión nuestra actitud natural, que es espontáneamente naturalista *y* personalista, "excéntrica" y "egocéntrica", pasando tranquilamente de una posición a la otra sin el menor problema. La reflexión debería dar cuenta del tránsito entre las actitudes naturales y del transitivismo entre ellas; debería explicar el pasaje de lo interior a lo exterior, y viceversa, a partir de la propia interioridad. Para ser reflexión absoluta debería, más allá de esa explicación, fundar la propia interioridad fundadora de la explicación y, por lo tanto, tendría que ponerse a sí misma como reflexión, efectuando una reflexión-de-la-reflexión. De esa autoposición radical depende la posibilidad de la génesis trascendental. Y esto es algo que la reflexión no consigue hacer: no consigue reflexionar-se. No es capaz de ponerse como inteligencia de todas las intelecciones. Forzada a admitir que la conciencia constituyente es constituida, la fenomenología debe tomarla como artefacto *(Künstlich),* como impostura profesional del filósofo, y no como el atributo del Pensamiento. Es el "sujeto presunto o supuesto de nuestras operaciones"[28], pero no la génesis de ellas, ni de sí misma.

Cuando, en ciertas ocasiones, Husserl había reivindicado el privilegio del *Lebenswelt* sobre la Física, esto podría parecer *hybris* filosófica, pretensión de conservar los derechos de la conciencia cuando ya los había perdido (si es que algún día los había tenido). Esto pa-

rece, escribe Merleau-Ponty, "*un peu fort et tout à fait fou*". Sin embargo, prosigue, cuando Husserl hace declaraciones tan extravagantes, no se dirige a la conciencia, sino que se orienta a la *experiencia*, para confirmarlas. Lo que Husserl pretendía, por lo tanto, era que el pensamiento fuera capaz de comprender la juntura simultánea de la Naturaleza, del cuerpo y del espíritu, ya que somos esa juntura. La tarea de la fenomenología comenzaba, ahora, por la admisión de esa existencia simultánea y por la necesidad de pensar su relación con la no-fenomenología. Tendría, finalmente, que abdicar de la génesis trascendental y encaminarse hacia una ontología.

Por lo tanto, el proyecto inicial era "*tout à fait fou*" e *hybris*. Al contrario, "a medida que el pensamiento de Husserl madura, la constitución se vuelve cada vez más el medio para revelar un revés de las cosas que nosotros no constituimos. Era necesaria esta tentativa insensata de someterlo todo a las conveniencias de la 'conciencia', al juego límpido de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido –era necesario llevar hasta el fin el retrato de un mundo equilibrado que nos legó la filosofía clásica–, para revelar todo el resto: esos seres que están por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones, que las nutren secretamente, y donde resulta difícil reconocer noemas. La Tierra, por ejemplo, que no está en movimiento como los cuerpos objetivos, pero tampoco en reposo, pues no se ve a qué estaría "fijada", es el "suelo" o "cepa" de nuestro pensamiento y de nuestra vida. Cuando habitemos otros planetas podremos muy bien desplazarla o trasladarla, pero sólo porque entonces habremos ampliado nuestra patria: suprimirla es imposible."[29]

Husserl, concluye Merleau-Ponty, despertó un mundo salvaje y un espíritu salvaje, donde las cosas no están en perspectiva como en el espacio euclideano, sino que están de pie, insistentes y arañando la mirada, reivindicando una presencia absoluta que sólo tendrán con las otras, en configuración. Donde los otros no están como espíritus ni como entidades psíquicas, sino tal como son cuando los enfrentamos en la cólera y en el amor, fisionomías y gestos que responden a los nuestros. Donde el sentido no es concesión del espíritu a la Naturaleza, sino que está en todas partes, y en todas partes pidiendo ser creado.

La fenomenología todavía podría ser una nueva primavera de la filosofía. Ilusión que se deshace en el capítulo "Interrogation philosophique et intuition", de *Le visible et l'invisible*, cuando se consuma la ruptura de Merleau-Ponty con Husserl y la filosofía reflexiva.

Preparado a lo largo de casi todas las notas de trabajo[30], ese capítulo es curioso y, como observa Lefort, posee todas las características de un borrador. Así, por ejemplo, buena parte de los argumentos contra la duda metódica y la *epochê* ya habían sido desarrollados en los capítulos precedentes, más allá de la principal crítica a las filosofías reflexivas, y muchos de los argumentos en favor y en contra de Husserl ya se encuentran en "Le philosophe et son ombre". El aspecto más paradójico del texto, sin embargo, parece estar en un uso indiscriminado de la esencia como *Wesen* verbal, en el sentido heideggeriano, y como noema, en el sentido del *Wesen* husserliano.[31] Mientras que el primer sentido permite la crítica del pensamiento de sobrevuelo y la restauración de la experiencia como poder ontológico último, distinguiendo las descripciones finales de la experien-

cia corporal actuante, del habla actuante y de la idea actuante, el segundo sentido es declarado, junto con la noción de hecho, una abstracción. Pero esa distinción, que el comentador procura establecer, no se encuentra en modo alguno en el texto, pareciendo Merleau-Ponty deslizarse indiscriminadamente de uno a otro.

Pensamos, sin embargo, que la "indistinción" es intencional, y que Merleau-Ponty toma el *Wesen* husserliano –definido como in-variante y no como ser positivo–, a fin de forzarlo hasta convertirlo en el *Wesen* heideggeriano. Nos parece que el procedimiento, aquí, es semejante al que había sido empleado en la *Phénoménologie de la perception* (por motivos diversos y con resultados diferentes, evidentemente) al empujar el flujo temporal husserliano hasta la temporalidad heideggeriana. En el caso de *Le visible et l'invisible*, este procedimiento posee un único motivo: todo indica que, para Merleau-Ponty, la *Wesenschau* husserliana desemboca por sí misma en el *Wesen* heideggeriano, de suerte que no estamos ante dos concepciones antagónicas de la esencia, sino ante una preparación-anticipación del *Wesen* verbal en el noema. Si no fuera así, nos parece que sería incomprensible el siguiente pasaje:

> "Está claro que ni siquiera el propio Husserl obtuvo nunca una sola *Wesenschau* que no haya inmediatamente retomado y retrabajado, no para desmentirla, sino para obligarla a decir lo que al comienzo no había dicho enteramente, de suerte que sería ingenuo buscar la solidez en un cielo de ideas o en un *fondo* del sentido: ella no está ni arriba ni abajo de las apariencias, sino en su juntura, siendo el nexo que liga secretamente una experiencia a sus variantes (...) En una filosofía que tiene en cuenta el mundo

operante, en funcionamiento, presente y coherente, tal como lo es, la esencia no constituye en modo alguno un obstáculo: posee su lugar como esencia actuante, en funcionamiento. No hay más esencias por encima de nosotros, objetos positivos, ofrecidos a un ojo espiritual, sino que hay una esencia por debajo de nosotros, nervadura común del significante y del significado, adherencia y reversibilidad de uno en el otro, como las cosas visibles son los pliegues secretos de nuestra carne, y nuestro cuerpo es, sin embargo, una de las cosas visibles."[32]

No se trata, pues, de rechazar las esencias, ni mucho menos de considerarlas un efecto de la experiencia, sino de percibirlas como textura de la experiencia efectuada en una experiencia. Son, dice Merleau-Ponty, el estilo proferido de la experiencia. Ni empirismo ni idealismo, experiencia y esencia no son rivales destinados a la lucha mortal. Son dimensiones del mismo Ser. En contrapartida, se trata de rechazar una intuición de esencia, pues "no hay una visión positiva que me dé definitivamente la esencialidad de la esencia"[33].

El pensamiento de Merleau-Ponty se desenvuelve en dos movimientos. En el primero, indaga si la fenomenología podría ser la radicalización del cartesianismo, como había pretendido Husserl. En el segundo, busca el origen de la separación entre hecho y esencia para, al revelarlo, ofrecer un camino que pueda superarla. Por esa vía, el texto pasa de la esencia-noema a la esencia-actuante.

El primer movimiento se desdobla en otros tres, o en tres preguntas: ¿puede la esencia ser considerada acabamiento de un saber? ¿Puede alcanzarse la esencia de la experiencia? ¿Quién es el sujeto que intuye esencias

desligadas de la facticidad? La primera pregunta es respondida negativamente, pues la esencia, siendo esencia "de alguna cosa", sólo puede tener certeza de su contenido y de su adecuación o verdad suponiendo la existencia de aquello de lo que es esencia; sin embargo, esa suposición era lo que debería ser explicado por ella en vez de ser su justificación. Como la duda metódica, la *epochê* es un positivismo clandestino, aunque deliberado. La esencia es apenas una in-variante, y no un ser positivo. La segunda pregunta también será respondida negativamente. Para que la esencia no tuviera ningún presupuesto y fuera enteramente pura tendría que realizar la variación completa de la experiencia y pagar un precio que no puede pagar, pues la experiencia-en-esencia será todo lo que se quiera menos esencia de la experiencia. Liberada de las "impurezas" de la facticidad, la experiencia habrá perdido lo que la hace ser experiencia: la inherencia sensible, el inacabamiento o la trascendencia; en suma, la apertura. Despojándola, por la imaginación trascendental, de todo suelo y de todo apoyo, su esencia será "un retroceso hacia el fondo de la nada". Y no hay posibilidad de conservar en pensamiento su adhesión al mundo, porque en este caso ya no será esencia. A la tercera pregunta, Merleau-Ponty responde describiendo la figura del *Kosmotheoros* como poder absoluto de ideación que sobrevuela el mundo y domina el espectáculo, haciendo de lo real una variante de lo posible.

Con esa descripción pasamos al segundo movimiento del capítulo, ya que la posición de un observador absoluto es el origen de la dicotomía hecho-esencia, o de la suposición de dos modalidades opuestas de existencia: la de lo que existe individualizado en un punto del espacio y del tiempo, y la de lo que existe para

siempre en ninguna parte. En verdad, no tenemos allí dos existencias, sino dos positividades abstractas, siendo las esencias duplicación inteligible de los hechos.

El espectador absoluto supone una multiplicidad plana donde las cosas se distribuyen como individuos completos, y agrega a ella un sistema de significaciones sin lugar y sin tiempo que corta transversalmente el orden de los hechos. Separados los dos órdenes, sólo la perspectiva euclideana o el espacio proyectivo podría permitir al espectador "zurcirlas" en una única intuición. Lo que siempre fue imposible, o un "misterio". De donde se desprende la pregunta: ¿somos el observador absoluto *fuera* del espacio y del tiempo? ¿O estamos *en* el espacio y *en* el tiempo? En el primer caso, se dirá que el sujeto es esencia; en el segundo, que es hecho. Y, en ambos, se reabre el problema que la postulación de un observador tenía justamente la finalidad de resolver. La separación entre la superficie plana de los hechos y el corte transversal de las esencias, ese espacio del Renacimiento[34], no da paso a la experiencia y a la esencia. Es que el sujeto no es espectador: es vidente. Su espacio no es el de la geometría euclideana, ni su tiempo el de la mecánica clásica, ambos perfectamente convenientes a la metafísica del *ens realissimum*.

Desplazándose del espectador hacia el vidente, Merleau-Ponty deshace la abstracción de los hechos. No hay hechos. Existe lo sensible adviniendo a sí en cada cosa como textura y espesura visual, táctil, sonora, presente a nuestro cuerpo como una extensión y una duplicación suya. Tampoco hay cosas tales como individuos espaciales y temporales, cada uno en su lugar y tiempo, como actores bien entrenados para en-

trar y salir del escenario, ocupar en él un punto fijado de antemano y repetir discursos ensayados previamente. Porque no están en escena no son objeto de contemplación de un espectador cuya mirada podría barrer totalmente el escenario, cuyo pensamiento alcanzaría los bastidores y cuyo discurso sería apropiación del texto original. Cosas y vidente son "un relevo de lo simultáneo y de lo sucesivo, la carne espacial y temporal donde los individuos se forman por diferenciación"[35]. Experimentadas por nosotros desde su interior y desde nuestro interior, las cosas no son objetos sólidos que se convertirían en puras esencias, pasando al escenario del espíritu preparado por el gran espectador. Con esto, se desvanece también la abstracción de las esencias.

Lo visible tiene prestigio absoluto sobre nosotros como *presente* porque la visibilidad es hecha de horizontes y de latencia, de invisibilidad ontológica (y no por miopía del mirar espiritual). Está perpetuamente preñado, perpetuamente pariendo existencias y esencias brutas. Lo sensible es lo universal; la experiencia, poder ontológico último; la esencia, límite máximo de alejamiento en el interior de lo sensible. Ver, hablar y pensar no se realizan fuera –arriba o abajo– del Ser, sino en medio de él, y la esencia, como *logos* proferido, reorganiza según su propio estilo la lógica perceptiva.

Ver no es hablar, hablar no es pensar, pensar no es ver ni hablar, pero cada una de esas experiencias y todas ellas juntas poseen un parentesco fundamental: no constituyen al Ser, apenas lo revelan.

No siendo posición ni visión espiritual, la filosofía es interrogación de la experiencia. "Interrogation philosophique et intuition" no es el título de un capítulo; es el nombre de dos estilos filosóficos contrapues-

tos: aquél, inaugurado por el Gran Racionalismo, que creía haber apresado la Esfinge descifrando todos sus misterios, y aquel que reabre sin cesar la experiencia para dejar renacer sus enigmas. El debate con Husserl se realiza contra él y gracias a él, desplazando paulatinamente la luz natural del ojo espiritual hacia la diferencia entre el ojo y el espíritu. De ahora en adelante, la filosofía abandona la luminosidad ofuscante del sujeto y de las esencias y penetra en el alba donde las cosas, los cuerpos, las palabras y las ideas vienen a la luz.

Llama la atención la insistencia con que Merleau-Ponty, en su lectura de Husserl, vuelve sobre los mismos temas y dificultades: la trascendencia irreductible de la experiencia, la sedimentación del sentido y la simultaneidad mundo-cuerpo-otro-espíritu.[36] Estos temas, surgiendo desde las primeras obras y pasando por una reformulación profunda en las dos últimas, especialmente en lo que se refiere a la experiencia y al papel antes reservado a la síntesis-apertura temporal, muestran que la discusión con la fenomenología como campo de pensamiento envuelve a la propia obra de Merleau-Ponty, cava en su interior una distancia consigo misma que la hace existir o, exactamente, se interroga y se hace *reflexión:* concordancia sin coincidencia, diferencia sin exterioridad, presencia que es reanudación y escape.

Al concluir "Le philosophe et son ombre", Merleau-Ponty decía que los descubrimientos tardíos de Husserl y la tranquilidad con que los exponía, demoliendo muchas de sus antiguas certezas, no debían sorprender ni escandalizar a los lectores, pues estaban anunciados

como problemas desde sus primeras obras. Lo mismo podemos ahora decir del espacio pictórico:

> "Aun cuando es posible datar la emergencia de un *principio para sí*, éste ya se encontraba anteriormente presente en la cultura a título de inquietud o de anticipación, y la toma de conciencia que lo convierte en significación explícita no hace más que completar su larga incubación en un sentido operante. (...) La cultura nunca nos da significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido nunca está acabada. Lo que a justo título llamamos nuestra verdad es algo que sólo contemplamos en un contexto de símbolos que datan nuestro saber"[37].

En las primeras obras, el rechazo de la constitución trascendental y de la explicación científica, la descripción del cuerpo cognoscente y de la conciencia perceptiva como instancia última de lo verdadero, llevaban al lenguaje y al pensamiento como prolongaciones de la percepción y, por lo tanto, como dotados de la misma estructura trascendente de esta última, especialmente como campo intersubjetivo. Lenguaje, reflexión y pensamiento, preparándose en el campo fenoménico y naciendo ahí, conservaban sus marcas: no hay texto original ni expresión completa, sino exceso de las significaciones por virtud del propio significante y del carácter alusivo de todo lenguaje; la conciencia no coincide consigo misma en una inherencia psicológica o en una inmanencia trascendental, sino que está implicada en toda vida corporal; el *Cogito*, antes de ser explícito, es tácito, y la reflexión se realiza como reflexión-sobre-un-impensado; las ideas no son conceptos acabados, constituidos y poseídos por el pen-

samiento activo, sino génesis y devenir de sentido, cristalizándose provisoriamente en sedimentaciones que se reabren con la reactivación de las significaciones. La distinción entre constituyente y constituido en la percepción espacial y motriz, en el lenguaje y en el pensamiento –esto es, la distinción entre lo operante y lo adquirido–, resultaba en la descripción del sujeto como cuerpo cognoscente y como temporalidad y en la distinción entre lo trascendental como esencia operante y lo empírico como petrificación. Esa distinción, por su parte, permitía explicar el origen del idealismo trascendental –la faz operante de la experiencia conduce a la ilusión de la conciencia constituyente– y el empirismo objetivista –la faz operada de la experiencia lleva a la ilusión de la exterioridad en sí. De esa manera, el pensamiento aparecía como disimulación u ocultamiento de la experiencia, suscitado por la propia duplicidad de la intencionalidad operante.

Sin embargo, si todo estaba preparado en las primeras obras, aunque más no fuera como inquietud, ¿cuál es la diferencia entre esas obras y las "últimas"? La pregunta se revela pertinente cuando leemos, en la presentación de *La prose du monde*, que Merleau-Ponty pretendía proseguir sus primeros trabajos en otro, que recibiría de ellos el itinerario y el método y a los cuales daría "fundamentos filosóficos rigurosos", pues se ocuparía de una "teoría de la verdad"[38]. Ese nuevo trabajo se desdoblaría en dos libros: *Introduction à la prose du monde* y *Origine de la vérité*. El primero, iniciado probablemente en 1951, fue dejado de lado, y el segundo reaparece en 1959 en notas de trabajo de lo que se convertiría en *Le visible et l'invisible*. El filósofo establecía pues explícitamente la continuidad entre los traba-

jos iniciales y los proyectados, y, en las primeras notas de un trabajo que todavía recibía el título de *Origine de la vérité*, hablaba de la necesidad de "retomar, profundizar y rectificar"[39] los primeros libros.

Ahora bien, el lector de *L'œil et l'esprit* y de *Le visible et l'invisible* notará que no hubo rectificación, profundización ni reanudación, sino revolución de las primeras obras, ya que éstas habían planteado problemas insolubles por haber permanecido en el marco de las filosofías reflexivas, como dirá explícitamente Merleau-Ponty. Probablemente al decirlo pensaba en pasajes como estos:

> "Las leyes de nuestros pensamientos y nuestras evidencias son hechos, pero inseparables de nosotros, implicados en toda concepción que podamos formarnos del ser o de lo posible. No se trata de limitarnos a los fenómenos, de encerrar la conciencia en sus propios estados, reservando la posibilidad de un otro ser más allá del ser aparente, ni de tratar nuestro pensamiento como un hecho entre otros hechos, sino de *definir el ser como lo que nos aparece y la conciencia como hecho universal*"[40],

o si no:

> "pero el presente (en sentido amplio, con sus horizontes de pasado y de porvenir originarios) tiene privilegio porque es *la zona en la que el ser y la conciencia coinciden.*"[41]

Para una filosofía que llegará a lo sensible como universal y a la experiencia como poder ontológico último, que no hablará de aparición, sino de iniciación

al ser, que rechazará todo vestigio de las actitudes y de la intencionalidad, la *Phénoménologie de la perception* no puede ser simplemente rectificada. Debe ser enteramente cuestionada. La ruptura será tan grande que, si en *Signes* ya no se ve con tanta frecuencia la conciencia perceptiva, sino la percepción, en *Le visible et l'invisible* se lee:

> "Excluimos el término percepción en la medida en que supone ya un recorte de lo vivido en actos discontinuos o una referencia a 'cosas' cuyo estatuto no se ha precisado, o sólo una oposición entre lo visible y lo invisible. No se trata de que esas distinciones estén definitivamente desprovistas de sentido, sino de que, si las admitiéramos sin más análisis, recaeríamos en los impasses de los que se trata de salir."[42]

También la noción de presente, descripta como horizontes de pasado y futuro, lejos de trazar la coincidencia del ser y de la conciencia, tendrá prestigio absoluto justamente porque "nos tapa la vista". Es extraordinaria, en los capítulos redactados de la "última" obra, la descripción de la experiencia como simultaneidad vertical, sin ninguna referencia a la síntesis temporal.

Si en una de las primeras notas de trabajo Merleau-Ponty observaba la insuficiencia del *Cogito* tácito (que podría explicar la no-imposibilidad del lenguaje, pero era incapaz de dar cuenta de su emergencia), en una nota posterior hablará de la imposibilidad de esa noción y, por fin, de su ingenuidad, y lo hará en el momento en que discute la validez de la idea de intencionalidad operante, o sea, de lo *pré*-tético o de lo *pre*-reflexivo.

Pero es el estatuto del propio cuerpo el que se alte-

rará a medida que va siendo sumergido en la fe perceptiva y, dejando de hablar de "esquema corporal", Merleau-Ponty hablará de transitividad, reversibilidad e irreductibilidad de los sentidos, cada uno de los cuales es *pars totalis* y transgresor de sus propias fronteras, sin que se trate de una transgresión "intencional". Esa modificación acarreará la de la noción de otro. El otro no adviene: está allí desde siempre. En una nota de trabajo, Merleau-Ponty llega incluso a escribir que "el problema yo-otro es un problema *occidental*"[43] y que la autoconciencia como solipsismo originario es mitología. En la base de esas alteraciones se encuentra la del tiempo, que deja de ser considerado un sistema de prolongaciones y retenciones del presente vivo para pasar a ser descripto como matriz simbólica de la *Offenheit* y como sistema de equivalencias o simultaneidad. Consecuentemente, gana fuerza la esencia como *Wesen* activo o verbo. No siendo sustantivo, sino verbo, la esencia es "una manera de ser activa". El ser-rosa de la rosa es lo que en la rosa "rosifica" y no "aquello sin lo que". El ser-sociedad de la sociedad es lo que en ella "socializa", haciéndola no alma del grupo, representación colectiva, espíritu de un pueblo, sino "tejido conjuntivo", ora abierto (como en las brumas de lo cotidiano), ora cerrado (como en la revolución). En verdad, como intentaremos mostrar más adelante, es la noción de experiencia la que se altera, cargando consigo el surgimiento de una otra filosofía.

Sin embargo, pensamos que hay continuidad en la ruptura. No tanto en virtud de la *Selbstvergessenheit*, sino porque hay algo que parece no abandonar a Merleau-Ponty: la experiencia, el sentimiento, la idea de la *armonía*[44] da en las últimas obras algo que, a falta

de mejor expresión, llamaremos *armonía en la diferenciación*. Insistimos en llamarla armonía *en la diferenciación* porque la ontología de Merleau-Ponty no conserva lazos con la metafísica de la identidad ni con la dialéctica de la negación de la negación. Pero también insistimos en llamarla *armonía* en la diferenciación porque la ontología merleau-pontyana trabaja, simultáneamente, con la individuación como segregación de campos en la masa compacta y diáfana de lo sensible y con la comunicación o parentesco ontológicos de esos campos, esto es, con la carne como "conveniencia a sí misma". Es la armonía la que, de la primera a la última obra, conserva la percepción como *exploración concordante*, esa fe perceptiva que nos hace creer con fuerza inconmovible que la sexta cara de un cubo, aquella que nunca vimos y que jamás veremos, no es un ojo maléfico ni una risa perversa, sino, simplemente, la sexta cara de un cubo. Es la armonía la que lleva a comprender por qué la ilusión permite la desilusión menos como pasaje de lo "falso" a lo "verdadero" que como corrección de la evidencia. La armonía hace de la experiencia una reanudación del pasado y una promesa del porvenir. Es el hilo que, en "L'algorithme et le mystère du langage"[45], conduce a la descripción de la génesis del sentido geométrico como necesidad estructural y como contingencia creativa del *Vorhaben*, o que, en "Le langage indirect et les voix du silence", permite hablar de un porvenir de la pintura inaugurado en las paredes de la caverna.

En una nota de trabajo de *Le visible et l'invisible*, se lee: "el quiasma, verdad de la armonía preestablecida. Mucho más exacto que ella: porque ella está entre hechos locales-individualizados, mientras que el quiasma

liga como revés y derecho conjuntos antes unificados en vías de diferenciación"[46]. Evidentemente, Merleau-Ponty no pretende seguir a Leibniz, pues en este caso la nueva ontología estaría perdida.[47] No sólo la carne no es el equivalente merleau-pontyano para el cálculo de los posibles del mejor de los mundos, sino que es incluso "pregnancia de los posibles", infinito que no es positivo ni negativo, sino simultaneidad de la conveniencia a sí misma y de la trascendencia. Sobre todo, el quiasma –esto es, la reversibilidad del derecho y del revés, el cruzamiento del interior y del exterior por dentro– no exige "un espectador que esté de los dos lados".[48]

El mejor signo de la diferencia entre Merleau-Ponty y Leibniz se encuentra en un pasaje del capítulo "L'entrelacs - le chiasme". Habiendo descripto la experiencia de la reversibilidad en el cuerpo (la visión como palpación por la mirada, el tacto como visión por las manos, ambos como motricidad y actividad-pasividad) y la reversibilidad en el mundo (el rojo reenvía al mundo colorido, que también es táctil, y ambos reenvían al mundo sinestésico), Merleau-Ponty pregunta: "¿Dónde poner el límite entre el cuerpo y el mundo, dado que el mundo es carne?"[49] El vidente no está en el cuerpo como en una caja, ni es de esa manera como está en el mundo, y éste no está en el cuerpo y en el vidente como en una caja. Están acoplados, y no en una relación de continente y contenido. El acoplamiento es una relación de participación, de parentesco, de "recíproca inserción y entrelazamiento uno en el otro". La descripción de la experiencia del entrelazamiento es hecha por medio de "dos remolinos", "dos círculos concéntricos" levemente decentrados, cuando se los interroga. Es análoga a la relación "entre dos espejos puestos uno delante del otro

[y sobre cuyas superficies nacen] dos series indefinidas de imágenes ensambladas que no pertenecen en verdad a ninguna de las dos superficies, ya que cada una de ellas no es más que la réplica de la otra, constituyendo ambas un par más real que cada una de ellas."[50]

Imposible no pensar en Leibniz: espejos, series, dos. Imposible no recordar los dos relojes. A primera vista, se podría argumentar contra la analogía diciendo que para Merleau-Ponty "el par es más real", lo que sería inconcebible en la monadología, porque destruiría la autosuficiencia de la mónada. También se podría decir que no existe en la ontología merleau-pontyana el relojero universal, el centro absoluto de los dos círculos (que están levemente decentrados, por lo demás), o el espectador absoluto de los espejos que los ve porque no se refleja en ellos. O incluso se podría argumentar que la experiencia descrita no concierne a las relaciones entre la sustancia extensa y la espiritual, sino a las relaciones entre la masa corporal y la masa del mundo, así como tampoco se vuelve hacia relaciones entre mónadas (los individuos locales), sino hacia campos de visibilidad, tangibilidad, motricidad, idealidad (los conjuntos anticipadamente unificados).

Esas diferencias, sin embargo, son secundarias o derivadas, y los argumentos erigidos a partir de ellas nos darían, a lo sumo, la imagen de Merleau-Ponty como un leibniziano ateo y levemente tentado por el empirismo. La diferencia fundamental pasa por otro lugar: la armonía leibniziana es una relación entre sustancias (fundada en Dios); esto es, se realiza en sí en el En-sí. "Pero se trata justamente de rechazar por completo la idea de lo En-sí."[51] Ese rechazo no dejará intacta la idea de lo Para-sí, sino que debe también recha-

zarla enteramente. Por lo tanto, "la recuperación del tema de la percepción modifica el alcance de la idea leibniziana de expresión"[52].

¿Por qué la percepción altera el alcance de la idea de expresión planteada por Leibniz? En primer lugar, porque la percepción (y aquí la *Phénoménologie de la perception* también es alcanzada) no es una relación expresiva entre esquemas corporales y esquemas espacio-temporales gracias a sintesís (corporales, lingüísticas, conscientes), no es una preparación o un primer momento confuso de *apercepción*, sino el trabajo de una diferenciación inagotable que efectúa la experiencia de lo *mismo* sin jamás llegar a lo *idéntico*. En segundo lugar, porque no es una relación de expresión recíproca entre perspectivas tomadas sobre el mundo, de las cuales lo absoluto sería el autor. No tanto porque habría un sujeto infinito en el centro del mundo, sino sobre todo porque las perspectivas, en Leibniz, emanan de él como *pensamientos*, de modo que no hay, ontológicamente, percepción. Por eso la mónada no necesita puertas ni ventanas. Nuestra alma, dice Merleau-Ponty, no tiene ventanas, porque ya está enteramente abierta. He ahí por qué el quiasma es la "verdad de la armonía preestablecida, mucho más exacta que ella". El cuerpo no es *mens momentanea*, sino el guardián de un pasado indestructible, y el espíritu, como decía Proust, es voluble. En tercer lugar, porque la comunicación cuerpo-espíritu y espíritu-espíritu no es una transposición de la *Weltlichkeit* de la Naturaleza, como en Leibniz, donde las pequeñas percepciones y Dios como geometral vienen a restablecer, del lado del espíritu, una continuidad simétrica a la de la Naturaleza. Esa continuidad, escribe Merleau-Ponty, no existe en

la Naturaleza y, *a fortiori*, no puede existir en la dimensión del espíritu.

Lo visible está preñado de invisibilidad; es poroso y lacunar. Lo invisible está preñado de visibilidad: es trascendente y abierto. No hay *continuum* en la Naturaleza y no será posible su *re*-establecimiento en la dimensión del espíritu gracias a las pequeñas percepciones y al pensamiento de Dios. La continuidad debería ser fabricada por ellos en las dos dimensiones. De esa manera, comprendemos por qué, en Leibniz, los posibles lógicos tienen una función ontológica (están encargados de producir la continuidad de lo discontinuo) y por qué la armonía deshace las incompatibilidades, transformándolas en discordancias contingentes anuladas por el pensamiento. Los posibles lógicos y la armonía analítica permiten establecer el *mismo* mundo porque éste fue convertido en una unidad *ideal*, sustituyendo la "confusión" por un conjunto de conciencias paralelas, cada cual cumpliendo su ley, regulándose por el mismo compás impuesto por el relojero universal en cuanto pensamiento universal inmanente a todas ellas. En esa armonía, por principio, no hay lugar para la experiencia.

La armonía en la diferenciación, siendo ejercicio de la concordancia o de la conveniencia de la Carne a sí misma, pasa por la noción de lo mismo, aunque anula el concepto de lo idéntico como fondo en-sí de la expresión.

Merleau-Ponty afirma que la visibilidad y la tangibilidad sólo pueden ser experiencias transitivas o reversibles si se efectúan en el *mismo* cuerpo; que lo vidente-visible, lo tocante-tangible, lo movente-móvil, lo oyente-audible sólo puede efectuar la experiencia de la reflexión (ver-se, tocar-se, mover-se, oír-se) si esa

reversibilidad es la experiencia de un *mismo* cuerpo; que todas esas experiencias transitivas y reversibles sólo pueden realizarse si son experiencias en el y del *mismo* mundo (el vidente necesita ser uno "de ellos", esto es, visible; el que toca, el que mueve o el que oye también necesitan ser de la misma familia sensible); que la relación con otro en la irradiación o propagación de la reversibilidad de nuestros cuerpos como ser intercorporal sólo puede ocurrir si es experiencia de sinergia en el *mismo* mundo; que las palabras y las ideas sensibles, la expresión y la cohesión sin concepto sólo pueden realizarse si poseen la *misma* carne que lo sensible, aunque sea emigrando hacia cuerpos más sutiles y preparando la "sublimación de la carne" en el *intuitus mentis*, liberado y atado a la *misma* carne donde nace y vive el cuerpo. Parentesco, participación, adherencia, envolvimiento, anticipación, reanudación y comunicación por dentro sostienen la armonía de lo visible y de lo invisible. Sin embargo, a cada paso, Merleau-Ponty retoma la *misma* interrogación: ¿qué es lo *mismo*?

En una nota de trabajo escribe:

> "¿Qué es lo que aporto al problema de lo mismo y de lo otro? Esto: que lo mismo sea lo otro de lo otro y la identidad sea diferencia de diferencia. Eso, 1) no realiza la superación dialéctica en el sentido hegeliano, 2) se realiza en el mismo lugar por extensión, espesura, *espacialidad*".[53]

Lo mismo no es identidad ni diferencia, sino comunidad, o lo que alcanzamos en la experiencia de la diferenciación. Ver no es tocar, pero el tacto nos enseña lo que es la visión y las cosas visibles están prometi-

das a la tangibilidad. Hablar no es ver, pero los ojos nos enseñan lo que es la palabra, esa manera de tocar de lejos las significaciones. Pensar no es hablar ni ver, pero sin la palabra y sin la visión no comprenderíamos el lazo originario de la filosofía con el *logos* y el *intuitus mentis.* Lo mismo es generalidad diferenciada. Es lo que sostiene la concordancia visible de los cuerpos y de las cosas, y también la racionalidad invisible, esto es, la concordancia entre los espíritus que llegan a las mismas verdades por caminos diferentes.

¿Qué es la diferenciación? Claudel decía que hay un cierto azul del mar que es tan azul que sólo la sangre es más roja. Valéry hablaba de la secreta negrura de la leche, que sólo es dada por su blancura. Proust hablaba de una "pequeña frase" musical hecha de "dulzura retráctil y fría". Merleau-Ponty habla de un ojo que toca colores y superficies, de un pensar que tantea ideas para encontrar una dirección de pensamiento, de una idea sensible que nos posee más de lo que la poseemos, como el pintor que se siente visto por las cosas cuando las mira para pintarlas.

Diferenciación es, simultáneamente, individuación por segregación y enigma que nos hace alcanzar alguna cosa a través de otra –ojos que tocan, manos que ven, sonoridad hecha de movimientos vibratorios que suben desde el fondo de la garganta, ideas concentrando pasiones, pasiones hechas palabras. Diferenciación es, sobre todo, trascendencia y distancia a sí, reflexión inmanente y eminente que jamás termina en coincidencia: la mano derecha que toca a la mano izquierda y es tocada por ella jamás se fundirá con ella en una mano única, y existirán siempre dos manos; la vibración que oímos por dentro no transformará a la garganta en oído;

la palabra de otro, que enseña el sentido de las mías, se mantendrá para siempre como palabra suya; la conciencia, figura que se destaca sobre un fondo del cual sin embargo no puede separarse, bajo pena de dejar de ser conciencia, es apenas el centro virtual al que nos dirigimos, sin alcanzarlo jamás. Diferenciación es lo que hace al olvido no ser ocultamiento ni aniquilación, sino pérdida del relieve o del contorno de lo que, una vez, se había segregado en la masa carnal y porosa del tiempo; es desdiferenciación. Diferenciación es, en fin, lo que prometía volver comprensible la reversibilidad del entrar en sí y del salir de sí, un entrecruzamiento sin superposición y sin identidad que se llama, precisamente, espíritu.

Diferenciación es lo mismo pasando por los poros de lo otro para ser él mismo como pura diferencia consigo y con lo otro. Como la palabra, que necesita ser vibración de la garganta, movimiento de la boca y audición del sonido para darnos el sentido. Y cada vibración, cada movimiento y cada sonido es apenas diferencia entre vibraciones, movimientos y sonidos. Pero diferenciación es también ese parentesco misterioso que hace que cada visible sea cortado en lo tangible y que todo ser táctil esté prometido a la visibilidad, de suerte que haya concordancia no sólo entre el vidente y lo visible, lo que toca y lo tangible, sino incluso entre lo tangible y lo visible.

> "La mirada (...) reúne, palpa, abraza las cosas visibles. Como si estuviera con ellas en una relación de armonía prestablecida, como si las supiera antes de saberlas (...), y sin embargo las imágenes que se forma no son cualesquiera, yo no miro un caos, sino cosas, de suerte

que no se puede decir, finalmente, si es él o si son ellas quienes comandan. ¿Qué es (...) ese arte de interrogar lo visible según sus deseos, *esta exégesis inspirada*?"[54]

Porque hay armonía en la diferenciación, la carne constituye un principio de cohesión "*más fuerte que cualquier discordancia momentánea*"[55]. Cada visión y cada visible, cada palabra y cada voz que fracasan, convocan a una visión, un visible, una palabra, un habla más exactos y más verdaderos, como si hubiera horror al vacío, haciendo tachar el error sin extinguirlo. La carne es *pacto* de nuestro cuerpo con el mundo y *pacto* entre las cosas, entre las palabras y las ideas, "textura que regresa a sí y conviene a sí misma"[56]. Es armonía. El quiasma, trabajando la carne por dentro, enlaza, cruza, segrega y agrega, reflexiona sin coincidir. Es diferenciación.

El prefacio de *Signes* encamina la filosofía al encuentro de su punto más alto, al reencuentro de las verdades de perogrullo: el pensar piensa, el mirar mira, el hablar habla. Sin embargo, inmediatamente agrega: "entre esos vocablos idénticos hay, cada vez, la distancia que transponemos para pensar, mirar y hablar"[57]. El intervalo diferenciador es diferenciación operada por una experiencia que busca vencer la separación sin jamás conseguir descansar en el hecho. Es signo de alerta para la ilusión de la coincidencia y de la seducción que ella ejerce. Pero es también lo que nos hace ver, hablar y pensar, anticipa la palabra en la visión, la idea en la palabra, y prepara el retorno de ellas a lo visible en el mismo movimiento que las lanzó hacia lo invisible. Esa distancia hecha de parentesco es el misterio del mundo.

[1] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 328; las primeras bastardillas son mías.

[2] *Ibíd.*, p. 212.

[3] *Ibíd.*, p. 231 y s.

[4] "La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo el cuerpo como suma de partes sin interior, y el alma como un ser enteramente presente a sí mismo, sin distancia. Esas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que lo que piensa ser. El objeto es objeto de punta a punta y la conciencia es conciencia de punta a punta. Hay dos sentidos, y sólo dos, de la palabra existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. La experiencia del propio cuerpo, por el contrario, nos revela un modo de existencia más ambiguo." (*Phénoménologie de la...*, p. 231.) Y en la última obra: "Al mismo tiempo en que 'idealizaba' el mundo físico, definiéndolo por propiedades enteramente intrínsecas, por aquello que él es en su puro ser de objeto frente a un pensamiento él mismo purificado, el cartesianismo, queriéndolo o no, inspiró una ciencia del cuerpo humano que también lo descompone en un entrelazamiento de procesos objetivos, prolongando ese análisis, con la noción de sensación, hasta el 'psiquismo'. Estas dos idealizaciones son solidarias y deben ser destruidas juntas." (*Le visible et...*, p. 46.)

[5] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la...*, p. 490.

[6] Merleau-Ponty, Maurice, "Introduction" a *La structure du comportement*, París, Presse Universitaire de France, 1944 [1942]. [Hay edición en español, argentina: *La estructura del comportamiento*, traducción de Enrique Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1957.]

[7] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la...*, Prologue, p. III.

[8] *Ibíd.*, p. 77. Y en la última obra: "La decisión de atenerse a la experiencia de aquello que existe, en el sentido originario, fundamental o inaugural, no supone nada más que un encuentro entre 'nosotros' y 'aquello que existe' –tomadas esas palabras como simples índices de un sentido a precisar. El encuentro es indudable, pues, sin él, no nos plantearíamos ninguna cuestión (...) No tenemos que elegir entre una filosofía que se instala en el mundo mismo, o en el otro, y una filosofía que se instala 'en nosotros', entre una filosofía que toma nuestra experiencia 'de dentro' y una filosofía que, si esto fuera posible, la juzgaría desde el exterior, por ejemplo en nombre de criterios lógicos: estas alternativas no se imponen, pues tal vez el sí y el no-sí sean como el revés y el derecho, y tal vez nuestra experiencia *sea* esta pirueta que nos instala bien lejos de 'nosotros', en el otro, en las cosas." (*Le visible et...*, p. 211 y s.)

[9] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la...*, p. 487.

[10] *Ibíd.*, p. 76.

[11] *Ibíd.*, p. 451.

[12] *Ibíd.*, p. 467.

[13] *Ibíd.*, "Prologue", p. XVI.

[14] Merleau-Ponty, Maurice, "Sur la phénoménologie du langage", en *Signes*, p. 106.

[15] *Ibíd.*, p. 119.

[16] *Ídem.*

[17] *Ibíd.*, p. 120.

[18] *Ídem.*

[19] Consideramos "Le philosophe et son ombre" un momento de cambio en la dirección del pensamiento de Merleau-Ponty, sin pretender con esto establecer un "corte epistemológico" entre su juventud y su madurez. Simplemen-

te confrontamos el Prólogo de la *Phénoménologie* –donde se lee que el mayor mérito de la fenomenología husserliana había sido el de haber reunido el máximo de objetivismo con el máximo de subjetivismo– y la declaración de "Le philosophe et son ombre" sobre la insensatez o *hybris* de esa reunión. Más allá de eso, en las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, a medida que Merleau-Ponty se va volviendo cada vez más severo con la *Phénoménologie*, varias veces encontramos la siguiente anotación: "retomar PH. O.".

[20] Merleau-Ponty, Maurice, "Le philosophe et son ombre", en *Signes*, p. 206.

[21] *Ibíd.*, p. 207.

[22] *Ibíd.*, p. 215.

[23] *Ibíd.*, p. 216.

[24] *Ibíd.*, p. 217.

[25] *Ídem.*

[26] *Ídem.*

[27] Con esta noción, que para él es el descubrimiento de la verdadera reducción y constitución, Merleau-Ponty esboza el plan circular del libro (nota de febrero de 1959, sugestivamente intitulada como "genealogía de la lógica, historia del ser e historia del sentido"). En la conclusión del esbozo, escribe: "No podré tomar posición en ontología, como pide la introducción, y precisar exactamente sus tesis, sino después de la serie de reducciones que el libro desarrolla. Y que están todas incluidas en la primera, pero sólo se realizan verdaderamente en la última. Esa inversión *circulus viciosus deus* no es propiamente duda, mala fe o mala dialéctica, sino retorno a *Sigé*, el abismo". En "Le philosophe et son ombre", así como en las primeras notas de trabajo del último libro, como ésta que acabamos de citar, Merleau-Ponty todavía cree en una reanudación de la fenomenología como base de la ontología, idea que irá siendo poco a poco abandonada a medida que la noción de

experiencia vaya siendo reformulada. Sin embargo, hay un aspecto de la *Selbst vergessenheit* que será descubierto en *Ph. O.* y mantenido en la obra final: la idea de continuidad-discontinuidad del pasaje de una experiencia a otra gracias a la reanudación entendida como olvido-interiorización. En *Ph. O.* escribe: "Ni simple desarrollo de un porvenir implicado en su comienzo, ni simple efecto en nosotros de una regulación exterior, la constitución está libre de la alternativa entre lo continuo y de lo discontinuo: es discontinua, pues cada uno de sus estratos está hecho del olvido de los precedentes; es continua de punta a punta, porque este olvido no es una simple ausencia, como si el comienzo no hubiera tenido lugar, sino el olvido de eso que fue literalmente en provecho de aquello en lo que se convirtió después, interiorización en el sentido hegeliano, *Erinnerung*" ("Le philosophe et son ombre", en *Signes*, p. 222). Esta noción también subyace a la crítica de los posibles lógicos leibnizianos y a la concepción del olvido en Bergson y en Sartre. Por último, el vínculo entre lo que Merleau-Ponty llama arqueología (el excavamiento de los sustratos de sentido sedimentado) y lo que denomina geología trascendental (la aprensión de un nexo que no es "histórico" ni "geográfico" en sentido empírico, sino "paisaje histórico" e "inscripción casi geográfica de la historia") explica por qué, en la última nota de trabajo de su última obra, rechaza la teleología de la conciencia husserliana tanto como el *Logos* hegeliano, abriendo a otros la posibilidad de escribir sobre las *epistemai* europeas.

[28] Merleau-Ponty, Maurice, "Le philosophe et son ombre", en *Signes*, p. 227.

[29] *Ídem.*

[30] En la *Phénoménologie*, la temporalidad era el ser del sujeto como trascendencia, pero también el momento de la coincidencia, aun cuando efímera, que definía la subjetividad. Merleau-Ponty escribía que el tiempo es la zona donde el sujeto y el ser coinciden. Aunque la temporalidad heideggeriana sostuviera buena parte de la descripción, ésta se apoyaba en

Husserl. En la cuarta nota de trabajo de mayo de 1959, Merleau-Ponty critica el subjetivismo del tiempo husserliano, criticando la idea de completud (porque presupone un Sí diferente del presente y que lo recibe de fuera), la serie temporal (que hace que no haya tiempo, sino tiempos a la espera de la síntesis egológica) y la idea de *Ur-erlebniss* como fusión y realidad intransponible, pues es trascendencia y posee horizontes sin los cuales no existiría. Es percepción-impercepción o presencia-ausencia, y jamás presencia absoluta. La presencia a sí es "presencia a un mundo diferenciado". En la séptima nota de trabajo de mayo de 1959, se critica el objetivismo del diagrama temporal. Siendo una representación, el diagrama toma al tiempo como sucesión de "ahoras" dispuestos en una línea e impide la comprensión de lo fundamental, esto es, el escurrimiento. Merleau-Ponty opone al diagrama la *Gestalt* como dirección y centro de fuerzas abiertas. La sucesión, por lo tanto, es sustituida por los campos temporales. Proust contra Husserl. Por último, en la segunda nota de abril de 1960, Merleau-Ponty critica el análisis intencional. Esa nota es bastante sugestiva porque retoma una cuestión que ya había aparecido anteriormente –la del olvido– e invoca al psicoanálisis contra la fenomenología. Por un lado, el olvido no es "no-retención", ni es aniquilamiento (Bergson, Sartre), ni tampoco es lo contrario de la memoria: es desdiferenciación o pérdida del relieve (una *Gestalt* que perdió figura *y* fondo). Por otro lado, el psicoanálisis muestra que no hay verdaderamente "olvido", sino "pasado indestructible" cuya indestructibilidad viene precisamente de *no ser visto* como pasado por el presente. Y (nuevamente Proust) el recuerdo no es retención o acto intencional, pues el cuerpo es el guardián del pasado. En esta medida, el presente no se define ya por la presencia absoluta de sí consigo, ni el pasado es retención, ni el futuro es protensión: no existe el *lugar* de donde la conciencia realice los actos intencionales mirando los tiempos como "ahoras" presentes, pasados y futuros. Al perspectivismo euclideano del diagrama, Merleau-Ponty opone la verticalidad, esto es, la simultaneidad

temporal de presente, pasado y futuro. Sin embargo, la nota considera que Husserl ya se encaminaba en esa dirección al descubrir un "remolino espacio-temporal" anterior al espacio y al tiempo y que no es un noema delante de la conciencia.

[31] Esta indistinción es comentada por los traductores brasileños (cf. *O visível e o invisível*, San Pablo, Perspectiva, 1971, p. 224) que remiten al lector tanto a este capítulo que comentamos cuanto al texto husserliano de *Ideas I*. Creemos, más allá de la interpretación que proponemos a continuación, que el estilo de Merleau-Ponty lleva a suponer "oscilación". No queremos decir con esto que las notas de trabajo, siendo borradores y ayudamemorias, "decían" a Merleau-Ponty lo que no pueden "decirnos" a nosotros, que las veríamos confusas o indecisas. Las indecisiones de Merleau-Ponty son frecuentes en las notas, pero poseen una señal para el lector: están acompañadas de puntos de interrogación. Al hablar aquí de la dificultad del estilo, nos referimos al modo de escribir que apuntamos brevemente al comentar el capítulo sobre el *Cogito*. O sea, Merleau-Ponty pasa de un filósofo a otro, o de una filosofía a otra, sin "avisarnos" directamente, sino por la introducción de ciertas palabras o conceptos que nos indican el pasaje. Así como, en el capítulo mencionado, la palabra "analítica" nos avisa que pasamos de Descartes a Kant, o la palabra "constitución" nos alerta sobre el pasaje de Kant a Husserl, también aquí, pensamos, las palabras *"ester", "actif", "être du rouge"* señalan que se trata del *Wesen* heideggeriano y que la palabra "subjetividad", escrita entre comillas, señala que estamos distanciándonos de Husserl.

[32] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, pp. 155 y 158.

[33] *Ibíd.*, p. 151.

[34] "Todo el marco está en el pasado, en el modo de lo remoto o de la eternidad; todo adopta un aire de decencia y de discreción; las cosas no me interpelan y no estoy comprometido por ellas. Y si agrego a ese artificio de la perspectiva geométrica el de la perspectiva aérea, como lo hacen particularmente tantos cua-

dros venecianos, se siente hasta qué punto aquél que pinta el paisaje y aquél que mira el cuadro son superiores al mundo, cómo lo dominan, cómo lo abarcan por la mirada. La perspectiva es mucho más que un secreto técnico para representar una realidad que se daría a todos los hombres de esa manera: es la propia realización y la invención de un mundo dominado, poseído de punta a punta, en un sistema instantáneo, del cual la mirada espontánea nos ofrece apenas un esbozo cuando intenta, en vano, mantener juntas todas las cosas, cada una de las cuales la reclama por entero. La perspectiva geométrica no es la única manera de ver el mundo sensible, tanto como el retrato clásico no es la única manera de ver al hombre." ("Le langage indirect", en *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 75 [Hay edición en español: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971].)

[35] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 153.

[36] Cf. para estos temas *Phénoménologie de la...*, pp. 454, 465, 453, 469 y 481, respectivamente.

[37] Merleau-Ponty, Maurice, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, p. 52. No se trata evidentemente, de afirmar la preexistencia de las ideas al pensamiento del filósofo, sino de señalar la experiencia instituyente de ese pensamiento, pues, como escribe en las páginas finales de *Les aventures de la dialectique*, "quienquiera que haya publicado sus opiniones sobre problemas vitales está obligado, si cambia de parecer, a decirlo, y a decir por qué. A un autor no se le puede conceder el derecho de producir sus ideas como la locomotora produce humo; es preciso que lo que ayer pensaba tenga su lugar dentro de lo que piensa hoy. Y como estaría equivocado si tratara de buscar en sus escritos de ayer todas sus ideas de hoy –sería confesar que no ha vivido, que durante ese tiempo no ha adquirido nada–, deberá por eso mismo explicar el pasaje de unas a otras. Es su principal razón de ser. A nadie le interesa que haya pensado esto y que piense esto otro. Pero su camino, sus razones, el modo en que ha comprendido lo que se producía, eso es lo que le debe al lector, eso es lo que puede decir sin dificultad si ha seguido siendo él mismo." (*Les*

aventures de la dialectique, París, Gallimard, 1955, p. 306 [Hay ediciones en español argentinas: *Las aventuras de la dialéctica*, traducción de León Rozitchner, Buenos Aires, Leviatán, 1957, y una de La Pléyade, Buenos Aires, 1974].)

[38] Ver la presentación de Claude Lefort a *La prose du...*, p. III.

[39] Son las siguientes notas: tercera nota de enero de 1959, sexta nota del mismo mes y año, cuarta nota de febrero de 1959, octava nota del mismo mes y año, primera nota de julio de 1959.

[40] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la...*, p. 455, subrayados míos.

[41] *Ibíd.*, pp. 484 y s., subrayados míos.

[42] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 209.

[43] *Ibíd.*, pp. 274 y 322.

[44] Nuestra interpretación sigue un rumbo bastante diferente de la de Claude Lefort ("Le Corps, la Chair", en *L'Arc* N° 46, o en *Sur une Colonne Absente*, París, Gallimard, 1977). De acuerdo con Lefort, el pasaje de la fenomenología a la ontología es descubrimiento del ser de indivisión (la carne) como diferenciación infinita, retroceso perpetuo del origen porque lo familiar se vuelve cada vez más extraño, no coincidencia y apertura de la filosofía como "trabajo de la cuestión" y, por lo tanto, como apertura a lo interminable, un sentimiento de la falta, dice Lefort, que es consentimiento a la división. La *Offenheit* es distancia, alejamiento continuo, separación, apertura. El interés de Lefort por la división y por la escisión parece llevarlo a no dar mayor relieve (para no decir: a no prestar ninguna atención) a lo que en nuestra interpretación designamos como armonía en la diferenciación.

[45] Merleau-Ponty, Maurice, "L'algorithme et le mystère du langage", en *La prose du monde*, cit. *supra*.

[46] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 315, subrayados míos.

[47] Cf. *Ibíd.*, quinta nota de setiembre de 1959, primera nota de diciembre de 1959, cuarta nota de enero de 1960 y primera nota de abril de 1960. Para la crítica de los posibles de estilo leibniziano véase también, en "Le langage indirect et les voix du silence", Matisse filmado en cámara lenta mientras pintaba, en *Signes*, p. 57 y s.

[48] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 317.

[49] *Ibíd.*, p. 182.

[50] *Ibíd.*, p. 183.

[51] *Ibíd.*, p. 276.

[52] *Ídem.*

[53] *Ibíd.*, p. 317.

[54] *Ibíd.*, p. 175.

[55] *Ibíd.*, p. 184. Los subrayados son míos. En el momento en que interroga la experiencia de la intercorporeidad, Merleau-Ponty muestra que lo sensible de otro no es un misterio absoluto si se considera la "*operación concordante de su cuerpo con el mío*".

[56] *Ibíd.*, p. 192. Esa concepción de la carne es lo que permite la descripción de la experiencia de la desilusión como desilusión, esto es, como "pérdida de una evidencia" y "adquisición de *otra evidencia* (...) Cada percepción, incluso falsa, verifica la pertenencia al mismo mundo, su poder igual de manifestarlo a título de posibilidades del mismo mundo (...) No son hipótesis sucesivas concernientes a un Ser no-cognoscible, sino perspectivas sobre el mismo Ser familiar (...) Considerarlas no como todas falsas, sino como 'todas verdaderas', no como fracasos repetidos en la determinación del mundo, sino como aproximaciones progresivas". (*Le visible et...*, p. 63 y ss.) Estamos, nuevamente, lejos de Leibniz.

[57] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, "Préface", p. 22.

EXPERIENCIA O INICIACIÓN AL MISTERIO DEL MUNDO

"Interrogamos nuestra experiencia precisamente para saber cómo nos abre hacia lo que no es nosotros (...), en el cruce de las avenidas."
Le visible et l'invisible

"Desnudar todas las raíces. Mundo vertical."[1]

La verticalidad no es una metáfora. Es lo que deconstruye el perspectivismo proyectivo del espacio euclideano y de la pintura renacentista –esto es, el espacio de la representación–, aleja la idea de presencia como identidad (de lo en sí) y anula la dialéctica de la tesis-antítesis-síntesis.

La verticalidad es el Ser bruto plantado frente a nosotros, expuesto en sus raíces a la simultaneidad de sus dimensiones: lo sensible como familias de estilos o mundos de cada uno de los sentidos, al mismo tiempo irreductibles unos a los otros y comunicantes, equivalencias de cualidades y, cada uno, *pars totalis*; el lenguaje, experiencia expresiva que no nace contra el silencio sino que se prepara en él por el trabajo paciente del deseo que reclama expresión, invisible que no es negación de lo visible sino su reverso; las ideas sensibles, "cohesión sin concepto" o estilo; por último, las idealidades puras, que retoman el cuerpo glorioso de las palabras en un otro cuerpo, más leve y transparente, alejamientos definitivos o delimitaciones abiertas.

La verticalidad es, pues, el mundo que no se ofrece a la plena contemplación, sino que se abre oblicuamente, como en la incisión que el cirujano abre en el cuerpo y que permite ver los órganos en funcionamiento, aunque de lado. Es lo profundo y, al mismo tiempo, lo que posee prestigio total sobre nosotros, al punto de "taparnos la vista". Cada presente o cada presencia es *totum simul* y, al mismo tiempo, latencia de todas las dimensiones que no están inmediatamente presentes, pero sin las cuales no podríamos ver, hablar ni pensar, porque sin su profundidad nuestra visión, nuestras palabras y nuestras ideas carecerían de sentido. La verticalidad, universalidad oblicua, es lo que está frente a nosotros, pero también atrás de nosotros (como el pasado, las cosas a nuestras espaldas, nuestra nuca y el fondo de nuestra retina), y entre nosotros y nosotros mismos, entre nosotros y las cosas, entre nosotros y los otros, entre nuestras palabras y nuestras ideas, pero también entre las cosas, entre las palabras, entre las ideas (como el intervalo entre los árboles que nos permite verlos). Era lo que daba a Merleau-Ponty la esperanza de una racionalidad ampliada donde el mundo de los "primitivos" y el de los "civilizados" pudieran venir a encontrarse lateralmente, complementarios y simultáneos, comunicantes, y jamás sucesivos o jerarquizados.

Sin embargo, verticalidad también quiere decir que nosotros y el mundo estamos de pie y abrazados, en un lazo que nos enlaza uniendo nuestra motricidad a la movilidad de las cosas y a nuestra visibilidad, nuestra visibilidad a nuestras palabras y éstas a las ideas, en un tránsito y en una transición interminables, en una invasión de dominios que es una sustitución interminable y

que sólo es posible porque somos todos –nosotros, las cosas, los otros, la palabra y el pensamiento– dimensiones de un mismo Ser. Participamos de una comunidad originaria de donde nacemos por segregación, y todo nace de ese modo, por diferenciación. Esa promiscuidad de los orígenes, elemento y matriz, es la Carne del mundo vertical. Dimensión –diferenciación y simultaneidad–, cada mundo vertical en la verticalidad de la Carne es, como las estrellas de Van Gogh, "foco e irradiación del ser"[2].

"¿Cuál es ese talismán del color?", pregunta Merleau-Ponty. Un rojo es una concreción de visibilidad, y no un átomo de color; cuando es ropa roja puntua el campo de las cosas rojas: el tejado de las casas, la bandera de la Revolución, el manto de los obispos y los cardenales, los vestidos de las mujeres, un fósil arrancado de mundos imaginarios (el cafetal en vísperas de la cosecha, los vestigios dejados por la policía en las calles donde hubo una manifestación...). Cada rojo es un mundo y existe el mundo del rojo entre los colores. Cada rojo hace "resonar a la distancia diversas regiones del mundo colorido o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera de ese mundo, menos un color o una cosa, entonces, que la diferencia entre las cosas y los colores, la cristalización momentánea del ser colorido o de la visibilidad."[3]

La verticalidad es lo que permite una ontología del ser de indivisión y de diferenciación sin compromiso con la dialéctica. Cualidad, cantidad, percepción e idea no son contrarios, ni opuestos, ni momentos de pasaje negador, sino "núcleos de sentido", "otras dimensiones" que se interpenetran, pasando cada una por los poros de las otras.

En una de las notas de trabajo dedicada a lo invisible, Merleau-Ponty insiste en que éste no debe ser entendido como lo no-visible en tanto negativo-positivo de lo visible, y lo ofrece "contra la doctrina de la contradicción, de la negación absoluta, de lo 'o bien... o bien...'"[4]. Aunque polisémico, no debe ser encarado como una categoría lógica que reuniría o sintetizaría sus varios sentidos, pues "no siendo lo *visible* un *positivo objetivo*, lo *invisible* no puede ser una negación en el sentido lógico"[5]. Es "negativo-referencia", o "el revés".

¿Qué es lo invisible? Es una dimensión de la visibilidad, pues "lo visible está preñado de invisibilidad". Es la impercepción de la percepción, lo que nos hace ver más de lo que vemos (como el olor es el paladar de un visible, el sonido, el árbol reseco que, por la noche, es fantasma, el recuerdo despertado por una cosa), o también lo que no vemos al ver (el intervalo entre los árboles, el fondo de nuestra retina, el pensamiento de otro, de quien vemos el comportamiento). No es lo que, siendo un visible mío, será el invisible de otro y viceversa, a la manera sartreana, sino que es la imbricación de nuestros visibles que, sin superponerse, nos abren al mismo mundo. Es también el "punto ciego" de la conciencia, lo que ella no puede ver sin dejar de ser conciencia, o sea, su inherencia al cuerpo y al mundo (lo que la hace estrábica y la deja siempre mistificada). No es una ausencia objetiva, o una presencia en otro lugar, en un "otro lugar en sí". Es una ausencia que cuenta en el mundo, una laguna que no es un vacío, sino un punto de pasaje. Poro. Hueco. Cavidad de la bóveda. Es visibilidad eminente –pues todos los *visibilia* están centrados sobre un núcleo de ausencia– y visibilidad inminente –lo que no es actualmente visible, pero

está en la inminencia de llegar a serlo, como el niño que va a nacer, el cuadro que se esboza, la palabra en la punta de la lengua. Lo invisible en y de lo visible hace que

> "mi carne y la del mundo comporten zonas claras, focos de luz en torno a los cuales giran zonas opacas, y la visibilidad primera, la de los *quale* y las cosas, no subsiste sin una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y las dimensiones, la carne maciza no subsiste sin la carne sutil, el cuerpo momentáneo sin el cuerpo glorioso"[6].

Como poro, hiato y punto de pasaje, lo invisible sostiene al mismo tiempo la concordancia entre las cosas, entre los sentidos, entre éstos y aquellas, entre ellos y las palabras y entre éstas y las ideas, sin que concordar sea coincidir o fundirse, confundirse.

Más allá de la dimensión de lo visible, lo invisible es también la diferencia de los mundos con relación al mundo visual propiamente dicho –lo que sólo existe sinestésicamente, táctilmente, sonoramente, los *lekta* y el pensamiento. Es el foco virtual de lo visible, inscripto en él, transbordando en él sin poder ser visto.

Visible *e* Invisible no son momentos de la vida espiritual, pasando uno en el otro y transmutándose por movimientos de la negación determinada. Son los dos lados del Ser, derecho y revés irreductibles, porque "en el mundo vertical todo ser tiene esa estructura"[7].

Coextensivo a lo visible, lo invisible no es un otro orden de la realidad, sino la cobertura de lo visible. Es lo negativo que "hace posible el mundo vertical, la unión de los incompatibles, el ser de trascendencia, el espacio topológico, el tiempo de junturas y de articulación, de dis-yunción y de des-membramiento, lo posible como

aspirante a la existencia (...), la relación macho-hembra (como los dos pedazos de madera que el niño ve ajustarse irresistiblemente por sí mismos, porque cada uno es el posible del otro), el 'alejamiento' y la totalidad por encima de los alejamientos, *la relación pensado-impensado* y la relación de *Kopulation* en la que dos intenciones tienen una sola *Erfüllung*."[8]

Por último, es también lo imaginario, no como ficción, sino como lo "oculto". Y una nota de trabajo indica que Merleau-Ponty pretendía avanzar en la dimensión imaginaria describiendo "la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible"[9].

El descubrimiento del mundo vertical es una experiencia de pensamiento o una lenta maduración de la noción de *Gestalt*, que Merleau-Ponty retoma en innumerables notas de trabajo, en un debate semejante al que había trabado con Husserl, pero orientado, ahora, hacia los psicólogos. Lo que le interesa, antes que nada, es desembarazar a la *Gestalt* de la definición externa que la psicología le había dado –el todo no es igual a la suma de las partes–, buscando su definición interna como principio de distribución o pivot de un sistema de equivalencias. Aparta el prestigio que los psicólogos daban a la "buena" forma, considerándola derivada, o un caso eminente de la esencia activa o verbal. Le interesa mucho menos la *Gestalt* que la *Gestaltung*.

Lo que le atrae es la pregnancia *(pregnans futuri)*, el germinar o explotar, la fecundidad perenne que lo hará describir las existencias brutas y las esencias brutas como preñez y parto perpetuos, "vientres y nosotros de una misma vibración ontológica". La considera un campo de trascendencia, una configuración autorregulada pero abierta, un

"lago de no ser". Explota la relación figura-fondo que es constitutiva de toda forma y que lo hará describir la conciencia como figura-sobre-un-fondo. La pregnancia, impidiendo la positivización y la psicologización de la forma, hace que ésta sea el "fondo falso de lo vivido".

Apartado todo el adorno positivista que rodeaba a la *Gestalt* (constancia, medida, paralelismo entre funcional y descriptivo, típico, alternativa exclusiva entre ser "efecto" de campo o "actividad" sensomotriz, entre innatismo y reconocimiento de concepto), Merleau-Ponty la aparta de las ideas de explicación (está fuera del marco del concepto, de la idealidad y del conocimiento) y de aparición (no es un hecho de la conciencia ni un efecto de la causalidad empírica, ni la realización de un posible lógico). Con esto, la forma solapa las filosofías del sujeto y del objeto. Auto-regulación intrínseca y auto-irradiación abierta es el equivalente de la *causa sui* en un mundo desustancializado por ella. Como principio y sistema de equivalencias, revela totalidades que son pura diferenciación interna o sistemas diacríticos, opositivos y relativos cuya experiencia no es un acto del espíritu en el momento del *insight*, sino un acontecimiento en un cuerpo percipiente.

Contribuye a develar la ontología del Ser bruto porque, "naciendo del polimorfismo, nos pone en contacto con el *hay* puro". Pero no sólo esto. Por ser un sistema de equivalencias, establece puentes entre lo visible y el lenguaje, o la equivalencia entre el *logos endiathetos* (el sentido silencioso que se realiza en cada sentido en la constelación de los otros equivalentes que participan del mismo mundo) y el *logos prophoricos* (el sentido proferido en las palabras y en las ideas), de suerte que visibilidad, lenguaje y pensamiento forman, cada cual,

su familia, al mismo tiempo que se unen por lazos de parentesco porque son todos *Gestalten*. Por último, en una *Gestalt*, inmanencia y trascendencia son reversibles y nos arraigan en una visión original (aquello que se ve en nosotros cuando vemos) y en una palabra original (aquello que se dice en nosotros cuando hablamos). En ella, el salir de sí y el entrar en sí son simultáneos e intercambiables, sin identificarse. Por eso ella "tiene la llave para el problema del espíritu".

Acompañando los apuntes sobre la *Gestalt*, puede percibirse que la invasión de una forma por otra despierta gran interés en Merleau-Ponty. La manera en que éste se detiene largamente en el examen de la invasión de la forma motriz por la visual, y viceversa, y de ambas por las formas habladas, que, a su vez, invaden las ideas y son invadidas por ellas, sugiere que ahí encuentra la versión, en otro idioma, de la transgresión husserliana (que había sido fundamental para la descripción fenomenológica del lenguaje como campo intersubjetivo), aunque con la ventaja de ser transgresión *sin* intencionalidad. Las *Gestalten* efectúan la *metabasis eis allo genos* sin carecer de sujetos que la hagan. Creemos que el descubrimiento de una transgresión no intencional y el alejamiento tanto de la definición externa (que merecía todavía en *La structure du comportement*) cuanto del prestigio psicológico y geométrico de la "buena" forma, llevan a Merleau-Ponty a emplear cada vez menos el término "estructura", hasta sustituirlo definitivamente por *dimensión*.

Los apuntes sobre la forma, cuando se vinculan con aquellos dedicados a la dimensionalidad, permiten acompañar la lenta elaboración de la noción de *mundo* como totalidad de horizontes sin síntesis.

Un mundo, se lee en una de las notas, es ese conjunto donde cada "parte", cuando es tomada en sí misma, es enteramente incomunicable para las otras y, al mismo tiempo, se abre hacia todas las otras o posee dimensiones ilimitadas, se vuelve "parte total". Dimensión significa, pues, individuación, diferenciación y comunicación interna con lo otro. Tener dimensión es ser emblema de un todo, pues "cada parte *arrancada* del todo viene con sus raíces, coincide ampliamente con el todo, transgrede las fronteras de las otras"[10]. Lo visible y lo tangible se cruzan, sus mapas son completos y no se confunden, se invaden recíprocamente sin identificarse y sin superponerse. Por eso, la Carne es el emblema de todos los emblemas o el emblema originario. El mapa de los mapas.

Un mundo, dice otra nota, es un conjunto organizado y cerrado, pero extrañamente representativo del todo, poseyendo simultáneamente sus símbolos propios y equivalentes para todos los otros que no son él.

> "La idea musical, la idea literaria, la dialéctica del amor, y también las articulaciones de la luz, los modos de exhibición del sonido y del tacto nos hablan, tienen su lógica, su coherencia, sus recortes y concordancias y, aquí también, las apariencias son disfraces de 'fuerzas' y de 'leyes' desconocidas (...) Aquí no hay visión sin resguardo: las ideas de que hablamos no serían mejor conocidas si no tuviéramos cuerpo y sensibilidad, pues es precisamente entonces que nos serían inaccesibles (...) quitan su autoridad, su potencia fascinante, indestructible, precisamente por estar en transparencia tras lo sensible o en su corazón."[11]

Un mundo, prosigue la nota, tiene dimensiones que no son las únicas posibles, pero que tienen valor de articulación. Por eso hay una *lógica* perceptiva, un sistema de equivalencias, y no un montón de individuos espacio-temporales sobre una superficie plana. Un mundo, concluye la nota, no es un producto de nuestra constitución psicofísica, ni de nuestro aparataje categorial, sino una anticipación-levantamiento *sobre* un mundo, cuya constitución será explicitada por nuestras categorías. Se adivina aquí la afirmación de que la Carne no conduce a una antropología filosófica, pues no es la proyección humana de todo lo que no esté bajo máscara humana, y de que el mundo no es una *Weltaunschaung*, no es un punto-de-vista, sino la sede de la visibilidad; no es un espacio sociocultural contingente y relativo, sino una necesidad interna cuyas líneas de fuerza constituyen el campo o la *lógica* cultural.

Porque no son objetos de definición, sino lógicas perceptivas y culturales, y porque no son representaciones, sino experiencias diferentes, concordantes y reversibles, el *logos* estético y el *logos* histórico no son la *realidad* –lo que se determina por encadenamientos de hechos u ordenación de conceptos adecuados al en-sí o formadores de la unidad ideal cuando el en-sí fuera inaccesible–, sino que son el tejido cerrado y poroso, ora errante, ora concentrado, de lo que se llama *mundo*.

> "...es el mismo mundo que contiene nuestros cuerpos y nuestros espíritus, siempre que se entienda por mundo no sólo la suma de las cosas que caen o podrían caer bajo nuestros ojos, sino también el lugar de su composibilidad, el estilo invariable que observan, que

reúne nuestras perspectivas, permite la transición de una hacia otra y nos da el sentimiento –sea que se trate de describir un detalle del paisaje o de ponernos de acuerdo sobre una verdad invisible– de ser dos testigos capaces de sobrevolar el mismo objeto verdadero o, al menos, de cambiar nuestras situaciones con relación a él, así como podemos, en el mundo visible en sentido estricto, cambiar los puntos donde nos ubicamos."[12]

"Sustituir las nociones de concepto, idea, espíritu, representación, por las nociones de dimensiones, articulación, nivel, bisagra, pivot, configuración."[13]

Esta observación conduce a otras sobre el pensamiento, el concepto, y el pasaje de una dimensión a otra.

Los pensamientos no son enunciados, ni proposiciones o juicios, sino alejamientos determinados en el interior del Ser. Es necesario, escribe Merleau-Ponty, habituarnos a "comprender que el pensamiento *(cogitatio)* no es el contacto invisible de sí consigo; que vive, fuera de esa intimidad consigo, *ante* nosotros, no *en* nosotros; que siempre es excéntrico"[14]. El concepto no es una representación completamente determinada ni una síntesis acabada, sino un "horizonte general"[15], y la idea, un "eje de equivalencias"[16], o lo singular dimensionalizado.

La conciencia no es una serie de "yo pienso que" individuales, sino una "apertura hacia configuraciones o constelaciones generales, rayos de pasado y rayos de mundo al final de los cuales, a través de numerosos recuerdos-defensa salpicados de lagunas y de imaginario, palpitan algunas estructuras casi sensibles, algunos recuerdos individuales"[17]. Tenue, diáfana, salpicada de

lagunas, la conciencia pierde, en fin, la solidez compacta, la plenitud que la metafísica le había dado. No es una isla solitaria, sino un cristal matizado, arrastrado en una onda del Ser. Menos, tal vez, que un cristal. Una espuma flotante.

El pasaje de una dimensión a otra es una invasión de una dimensión por otra, una penetración en los poros. Pasar a una dimensión "superior", como cuando se pasa de lo visible a la palabra y de ésta a la idea, es "*Urstiftung* de un sentido, reorganización"[18]. Esa antefundación es una anticipación: cada dimensión anticipa aquella que irá a retomarla y a reorganizarla porque están secretamente emparentadas, igual que la mirada –que en latín se dice *lumina*– sólo puede ver por su parentesco misterioso con la luz.

Hay misterio y "misterios". En "L'algorithme et le mystère du langage", distinguiendo entre el fantasma de un lenguaje puro –lengua fabulosa o característica universal que permitiría designar de modo evidente un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número definido de signos y sus combinaciones, en fin: verbo divino depositado en lo finito– y la palabra operante, Merleau-Ponty contrapone a la transparencia el misterio del lenguaje:

> "El misterio es que, en el preciso momento en que el lenguaje está obcecado consigo mismo, le es dado, como por exceso, abrirnos hacia una significación. (...) En un instante, ese flujo de palabras se anula como ruido, nos lanza en medio de lo que quiere decir, y, si todavía respondemos a ello por palabras, es

sin quererlo: no pensamos en las *palabras* que decimos o que nos dicen más que en la mano que apretamos. Ésta no es un montón de carne y huesos, sino la propia presencia del otro. Hay, pues, una significación singular del lenguaje, tanto más evidente cuanto más nos abandonamos a él, tanto menos equívoca cuanto menos pensamos en él, rebelde a toda captura directa, pero dócil al encantamiento de las palabras, siempre allí cuando nos dirigimos a ella para evocarla, pero siempre un poco más distante que el punto donde creemos atraparla."[19]

El lenguaje es misterio porque, siendo sonido y señal, presentifica significaciones, transgrede la materialidad de los vocablos y se une con lo invisible. Mágico, trae el sentido por el poder encantatorio del sonido. O, como dice Merleau-Ponty en "Le langage indirect et les voix du silence":

"El lenguaje es, de suyo, oblicuo y autónomo, y si le ocurre que significa directamente un pensamiento o una cosa, eso no es más que un poder segundo, derivado de su vida interior. Así pues, como el tejedor, el escritor trabaja al revés: sólo tiene que ver con el lenguaje y es así que, repentinamente, se encuentra rodeado de sentido."[20]

Sin embargo, inmediatamente después de reconocer este misterio, Merleau-Ponty indaga si éste nos obliga al silencio, es decir, si el lenguaje ocupa un lugar semejante al punto del ojo que nos hace ver y no puede ser visto. A diferencia de la visión, el misterio del lenguaje tiene la peculiaridad de hacernos hablar de él, pues, una vez cometido el pecado mortal de saber que el len-

guaje existe, no podemos regresar a la inocencia de *ser* simplemente lenguaje, como no es posible regresar al momento anterior a aquel en que el mundo se abrió a la visibilidad, al ser pintado en las paredes de las cavernas. Si el lenguaje es misterioso porque por la virtud de su cuerpo nos da un incorpóreo, ese misterio no es sólo suyo, sino del mundo sensible en su totalidad. El encantamiento de la palabra responde en eco al talismán del color. La visión es misteriosa. Parece realizarse simultáneamente ahí, en la cosa vista, y aquí, en el ojo que mira. En la dimensión de la percepción todo parece depender simultáneamente de lo percibido y del cuerpo percipiente, ampliándose el misterio con el advenimiento de un "sensible ejemplar": nuestro cuerpo, que, además de palpar las cosas con el ojo y de verlas con las manos, también se ve viendo y se toca tocando, siendo sensible para sí en una reflexión que duplica, separa, divide, posee y pierde, concuerda sin confundirse, en una identidad sin superposición, en una diferencia sin contradicción. Hay ramificación del cuerpo y ramificación del mundo, correspondencia entre su adentro y nuestro afuera, entre nuestro adentro y su afuera, siendo la experiencia un estar fuera de sí sin salir de sí, pues, para realizarla, nuestro cuerpo necesita ser una cosa entre las cosas.

Lo sensible y el lenguaje son misteriosos porque su ubicuidad y su manera de existir a través de lo que no son crean, al mismo tiempo, el sentimiento de su naturalidad y el presentimiento de su extrañeza.

> "Las cosas no serían para nosotros irrecusables, presentes en carne y hueso, si no fueran inagotables, jamás enteramente dadas; no tendrían el aire de

eternidad que encontramos en ellas si no se ofrecieran a una inspección que nunca puede terminar. De la misma manera, la expresión nunca es absolutamente expresión, lo expresado nunca es totalmente expresado (...) Es esencial al lenguaje no ser jamás poseído, sino solamente transparente a través de la lógica embarullada de un sistema de expresión que traiga los vestigios de un otro pasado y los gérmenes de un otro porvenir."[21]

Sin embargo, insiste Merleau-Ponty, no se trata de renunciar a la visión, al tacto y al movimiento, ni de renunciar al lenguaje retornando a su práctica inmediata, renunciando a la filosofía. Si así procediéramos, "el misterio perecería en lo habitual". El misterio no es, pues, lo que deberíamos suprimir, sino lo que precisamos descifrar. No pide explicación. Invita a la iniciación.

En contrapartida, el "misterio" es lo que adviene cuando intentamos suprimir lo misterioso en una explicación que lo hace recaer en lo habitual. Ese acontecimiento, sin embargo, no es misterioso: es el nacimiento de la filosofía y de la ciencia modernas como intentos de explicar los enigmas de la fe perceptiva.

"La fe perceptiva envuelve todo lo que se ofrece al hombre natural en lo original de una experiencia-matriz, con el vigor de lo que es inaugural y presente en persona, según una visión que, para él, es última y no podría ser concebida como más perfecta o más próxima, tanto se trate de las cosas percibidas en el sentido ordinario de la palabra como de su iniciación al pasado, a lo imaginario, al lenguaje, a la verdad predicativa de la ciencia, a las obras de arte, a los otros, o a la historia."[22]

Experiencia mágica de la percepción, de la expresión, del pensamiento, de la intersubjetividad, de lo imaginario y del tiempo, la fe perceptiva es una experiencia espontáneamente realista. Cree en la existencia indudable del mundo, de los hombres, de las cosas, del espacio y del tiempo. No se perturba por el hecho de que hablar y oír sean experiencias intersubjetivas, pues el otro no es para ella un problema: existe como compañero o rival desde siempre. Cuando pregunta "¿qué hora es?", el hombre natural supone evidente la existencia en sí del tiempo, como supone perentoria la existencia en sí del espacio cuando indaga "¿dónde estoy?". No se inquieta porque la visión parezca efectuarse en los ojos y en las cosas al mismo tiempo, sin que podamos saber dónde ocurre efectivamente. No se preocupa por el hecho de que, no habiendo visto nunca las seis caras de un cubo, crea en el cubo como figura geométrica de seis caras, igual que le parece obvio que el triángulo sea la figura cuyos ángulos suman dos rectos en Atenas, San Pablo, París o Tokio. Supera, en la práctica, la dificultad teórica de un mundo inteligible. No le parece fantástico soñar o recordar, aunque admita que sueña o recuerda por acción de fuerzas desconocidas. La certeza sensible es inalterable. No lo sorprende saber que hay otras culturas: tiende a encararlas como naturales, censurándolas cuando son muy diferentes, incorporándolas cuando son muy cercanas a la suya. No pregunta cómo son posibles. Se contenta con aceptar su existencia igual que acepta la de las flores, las piedras y los fantasmas. Hay un mundo y variantes de él.

La fe perceptiva, convicción bárbara, no es un saber, sino una creencia, y por eso corre continuamente el riesgo de volverse incredulidad. ¿Qué pasa con nuestra creencia de que la visión depende enteramente de la

cosa vista cuando, para no ver un peligro, nos tapamos los ojos, creyendo, así, que ver depende enteramente de nosotros? Sin embargo, es con extraordinaria rapidez que reconquistamos la fe. La incredulidad es un instante pasajero que olvidamos tan pronto como, pasado el peligro, volvemos a abrir los ojos.

Todo cambia, sin embargo, cuando esa espontaneidad familiar se rompe y la práctica del conocimiento pasa por el cedazo de la teoría. Basta que se pregunte lo que es ver, hablar o pensar, cómo pueden las cosas existir, qué son el espacio y el tiempo, para que la certeza sensible entre en una confusión de dificultades insolubles, se convierta en enigma e, incapaz de responder las preguntas que le son dirigidas, fuerce el pasaje de la experiencia hacia el pensamiento de ver, hablar y pensar, preparándose para ser descalificada como experiencia verdadera.

Con la incredulidad creyente, esto es, con la duda metódica, el pensamiento quebranta el espacio de su propio ejercico escindiendo la conciencia y las cosas, el alma y el cuerpo, el sujeto y el objeto y, finalmente, la experiencia perceptiva y la actividad intelectual. Que la experiencia permanezca encantada: ése es su problema; pero al pensamiento le incumbe, de ahora en adelante, la tarea del desencantamiento del mundo, sea a través de una "reforma de la inteligencia", sea a través de una "crítica de la razón". En cuanto tribunal, le cabe definir competencias, derechos y penalidades; en cuanto geometral de todos los puntos de vista, se encarga de trazar nítidas fronteras en el mapa del ser. La filosofía espera de la pureza del sujeto, conciencia legisladora que discrimina a partir de sí misma lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario, la posición de la verdad.

La ciencia espera de la purificación cuantitativa del objeto la construcción soberana de lo real, sometiéndolo a sus definiciones y a su propio patrón de medida. El mundo se convierte en objeto de conocimiento, o en realidad determinada por la representación (sea como en-sí cuya existencia necesita ser probada, sea como unidad ideal cuya existencia es construida), nuestro cuerpo se convierte en una cosa cualquiera, la soledad trascendental se pone de hecho y de derecho y la verdad se escabulle hacia el cielo de la eternidad. Filosofía y ciencia, sin embargo, no se contentan con registrar lo real: quieren engendrarlo a partir de sí mismas, confundiendo lo originario con el "comienzo" reflexivo o axiomático. Se erigen en teoría, es decir, hacen coincidir el comienzo de sus enunciados y el principio de lo real. Se vuelven "cuna del mundo".

Sin embargo, si hay "misterios" es porque hay conservación clandestina de la fe perceptiva. El ojo sigue espiando el mundo por la grieta del espíritu y éste sigue tentado por la carne. Filosofía y ciencia no podrán cumplir sus promesas de explicación total. Si lo hicieren será porque, para no ser incrédulas, se volvieron infieles.

Endureciendo el aspecto realista de la fe perceptiva, la ciencia se apoya en la conversión de ese realismo en postulado metafísico, esto es, en objetivismo. Sin embargo, si la ciencia clásica había podido mantener la distinción entre sujeto y objeto, la *práctica* de la física contemporánea es una refutación permanente de la idea clásica de objetividad, al mismo tiempo que la *práctica* de las ciencias humanas depende de la abolición de esa idea. Ahora bien, todo el "misterio" de las ciencias contemporáneas reside en el mantenimiento teórico del referente metafísico clásico y del ideal de la determina-

ción completa negados por sus investigaciones. El esfuerzo por mantener una física "objetivista", tanto como por desarrollar una psicología, una antropología o una lingüística "objetivas", permite localizar la génesis del "misterio" y nombrarlo: es la *crisis* de las ciencias contemporáneas, cuya práctica destruye lo que conservan en teoría. La crisis es, pues, de principio, y no consecuencia de algún atraso en las investigaciones o de alguna inadecuación de los instrumentos de investigación.[23]

Entumeciendo el aspecto idealista de la fe perceptiva, la filosofía convierte al subjetivismo en principio explicativo, conservando la creencia salvaje cuando prometía superarla. Engañándose a sí misma, la filosofía es más que ilusión: es mentira, "arrogancia subjetiva". ¿Cuál era su promesa cuando postulaba a la reflexión como instrumento de elucidación completa de la percepción (y de la imaginación)? Justificar la creencia perceptiva dándole un punto fijo arquimediano. Pero, ¿qué hizo realmente? Descalificó la percepción y la imaginación, fingió despreciar su inherencia al mundo de donde partía y donde se apoyaba, consideró a nuestro entrecruzamiento con el mundo, y al del mundo con nosotros, un sinsentido, e hizo de la realidad un don del espíritu –primero de Dios, después del sujeto trascendental.

> "Convierte de golpe el mundo efectivo en un campo trascendental, se limita a reponerme en el origen de un espectáculo que sólo he podido tener porque, sin saberlo, yo lo organizaba. Hace apenas que yo sea, de modo consciente, lo que siempre fui distraídamente."[24]

La filosofía reflexiva pierde lo que desea explicar, esto es, la diferencia entre percepción y reflexión, con-

siguiendo establecer entre ellas apenas distinciones de grado, pero no de calidad. En el interior del sujeto, discrimina lo confuso y lo distinto; en las cosas, lo accidental y lo esencial. Porque se detiene en la diversidad, puede considerar que el mismo sujeto (viendo, hablando o pensando) alcanza la misma cosa (vista, hablada o pensada) y, a pesar de su esfuerzo, incluso la fenomenología, al pretender diferenciar percepción, lenguaje y pensamiento, sólo consigue reducirlos a la diferencia entre actos o actitudes de un mismo sujeto dirigidas de distintos modos a la misma cosa. Ese "mismo" que, justamente, necesitaría ser explicado, pues fue para eso que la reflexión se postuló, es lo que parece no carecer de explicación porque se desliza hacia la "identidad", postulada como principio de realidad. En la base de la distinción entre lo empírico y lo trascendental permanece un postulado pre-crítico, toda vez que la "identidad" es apenas el realismo de la fe perceptiva elevado a la condición de principio. No es misterioso, sino inevitable, el surgimiento de los problemas del hecho y de la esencia, que desembocan en una teoría de la doble verdad donde lo que es verdadero por principio no lo es de hecho, y viceversa.

¿Cuál es el "misterio" de la filosofía reflexiva? Que la reflexión se conciba como principio explicativo de todo lo real sin que se sienta en la necesidad de explicarse a sí misma como principio de toda posición. Lo cual falla doblemente: no explica la percepción, sino que pasa al pensamiento de percibir, dejando que el mundo permanezca exterior a nuestro cuerpo siempre que la realidad sea interior a nuestro pensamiento; y no reflexiona hasta el final. Postula la reflexión, pero no *se* postula como reflexión. Explica todo a partir de sí

misma, menos cómo ella misma es posible. Y, en cada una de esas fallas, vuelve a fallar: en la infidelidad a la percepción, falla con la intersubjetividad y con la imaginación (la primera se vuelve imposible, mientras que la segunda se convierte en un harapo perceptivo); en la infidelidad a sí misma, falla con el pensamiento y con las ideas (el primero se reduce a series de acontecimientos privados, mientras las segundas se vuelven meras correlaciones entre actos y contenidos de la subjetividad, y no ya relaciones con el mundo).

Como historia de la "cuna del mundo", las aventuras de la metafísica (esto es, de la filosofía y de la ciencia) son extraordinarias. En ellas, todo lo que permitió la posición de *la realidad sin misterios* –identidad de la cosa, coincidencia del sujeto, distinción entre el hecho y la esencia, entre lo empírico y lo trascendental, entre la necesidad y la posibilidad lógicas– tuvo como presupuesto tácito la *supresión del mundo*, abandonado al reino confuso de la empiria y de la contingencia, y donde nuestra percepción, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento son acontecimientos de superficie, despojados de toda profundidad.

La ciencia comienza por alejar de las cosas todo cuanto les adviene de su contacto con nosotros: es la condición para que exista el Gran Objeto, del cual, con el avance de las investigaciones, seremos una parcela. La filosofía comienza por alejarnos a nosotros de todo cuanto nos adviene del contacto con las cosas: es la condición para que reine el Sujeto Puro, del cual, con el avance del análisis, las cosas serán una parcela. Más que una catarsis, ciencia y filosofía realizan una asepsia del mundo, encapsulándolo en el objeto o en la campana de vidrio del sujeto. La fantasmagoría del Gran

Objeto y del Sujeto Puro, ese punto más alto del dogmatismo de la fe perceptiva, resulta en la confianza ilimitada en las Luces, permitiendo descalificar lo misterioso o hacerlo existir –para negarlo con más fuerza– sólo como resultado de las artes del Maligno. Filosofía y ciencia juzgan que el misterio es, en el mejor de los casos, ficción, y, en el peor, alucinación. Y es así que la realidad va pariendo sus "misterios" –teológicos, especulativos, fenomenológicos. Es así también que los intelectuales pueden ponerlos en la cuenta de la finitud y alimentar toda suerte de humanismos.

La contracción de lo sensible en las mallas de la objetividad o de la síntesis subjetiva es el privilegio conferido a la faceta instituida de la sedimentación en detrimento de su faceta trascendente o abierta, además de ser una ampliación desmedida de la confianza perceptiva en lo idéntico, si bien sin su inocencia. La transformación del pensamiento en un acto de conocimiento, y de éste en una apropiación intelectual de la realidad, llega a un sujeto omnipresente, omnividente y omnipotente cuya libertad tiene como condición el cautiverio del mundo en la identidad de lo habitual. A pesar de sí mismas, filosofía y ciencia dejan entrever que "misterioso" no es lo ambiguo, lo indeterminado, lo latente y lo abierto, sino lo transparente, lo determinado, lo completo y lo cerrado. El "misterio" es la "represión de la trascendencia"[25]. Momento imperceptible en que el lenguaje actuante se vuelve disponible en la biblioteca, la visión actuante se oscurece en la luz mortecina del museo, el gesto actuante se petrifica en el fetiche que circula por el mercado, la práctica de la ciencia cae en la superstición, y la filosofía viene a vivir en la vida decente del sistema. Instante nebuloso, pero

fundamental, en que toda revolución, verdadera como movimiento, se falsifica como régimen.

La apelación a una nueva ontología no nace de la necesidad de "corregir" la metafísica o de "explicitar" mejor sus resultados, sino de la exigencia de vencer sus impasses no conservando sus presupuestos. El regreso a la fe perceptiva es, pues, un retorno al lugar donde los "misterios" habían comenzado y un recomienzo de la filosofía allí donde ésta siempre comenzó, aunque hubiera reprimido y ocultado ese inicio en los puntos de partida autofundadores.

"Nuestro objetivo", escribe Merleau-Ponty refiriéndose a la ciencia, "no es oponer a los hechos coordinados por la ciencia objetiva un otro grupo de hechos –sea que se los llame 'psiquismo' o 'hechos subjetivos' o 'hechos interiores'– que se le 'escapan', sino mostrar que el ser-objeto, y también el ser-sujeto, concebido por oposición a él y relativamente a él, no constituyen una alternativa, que el mundo percibido está más acá o más allá de esa antinomia, que el fracaso de la psicología 'objetiva' debe ser comprendido –juntamente con el de la física 'objetivista'– (...) como llamado a la revisión (...) de las nociones de 'sujeto' y de 'objeto'."[26]

Y refiriéndose a las filosofías de la conciencia, que no van hasta el fin exigido por sus propios requisitos e invocan un orden de las cosas opuesto al orden del pensamiento, pero dirigido por éste, declara que no pretende oponer "a una luz interior un orden de las cosas en sí en el cual la primera no podría penetrar (...) Se trata de reconsiderar las nociones solidarias de lo activo y lo pasivo, de tal manera que no nos coloquen más frente a la antinomia de una filosofía que da cuenta del ser y de la verdad, pero que no explica el mundo, y de

una filosofía que explica el mundo, pero nos desarraiga del ser y de la verdad."[27]

No se trata de elegir entre las antinomias planteadas por la ciencia y por la filosofía, sino que corresponde deshacer su supuesta consistencia sin caer en una nueva síntesis, acogiendo los incompatibles. El emprendimiento es radical porque se dirige a la experiencia *antes* de la escisión sujeto-objeto, allí donde el ser bruto no fue grabado ni el espíritu salvaje colonizado.

Si pudiéramos encontrar en el ejercicio del ver y del hablar una luz que aclarara su misterio, tal vez podríamos comprender nuestra investigación, nuestra interrogación, y crear instrumentos para ellas. Con estas palabras, *Le visible et l'invisible* se aparta definitivamente de las primeras obras que, fenomenológicas, todavía confundían la experiencia con la noción de comportamiento (corporal) y de conciencia (perceptiva). La figura del sujeto, aunque débil o atenuada, persistía en la base de la experiencia, y los acontecimientos todavía eran *para nosotros*. Percibir aún era una relación entre un cuerpo cognoscente o metafísico y una topología-temporalidad para nosotros; hablar, una gesticulación vociferante o el acontecimiento de un cuerpo expresivo cuya intención significativa se dirigía a la relación significante-significado; pensar, una reflexión-sobre-un-impensado que lo capturaba en el fondo silencioso y lo hacía existir para nosotros por la operación de una conciencia encarnada. La experiencia todavía era, por lo tanto, *Erlebniss*.

La referencia al sujeto es lo que desaparece en *L'œil et l'esprit* y en *Le visible et l'invisible*. Desaparece doblemente: porque Merleau-Ponty no identifica experiencia y actividad espiritual, como había ocurrido en las

filosofías pasadas, y porque desata los lazos que la prendían a lo vivido en su propia obra pasada.

"Es a la experiencia a la que nos dirigimos para que nos abra hacia lo que *no es nosotros*". Ya no se trata más del *experimur* spinoziano ni de la *Erfahrung* hegeliana. No se trata ya, como en el primero, de esa experiencia intelectual que nos hace, finalmente, saber que nos volvemos lo que siempre habíamos sido sin saberlo: no es una actividad intelectual. Ni se trata tampoco, como en la segunda, de ese viaje por la noche de la identidad de lo en-sí, para-sí alienado, periplo por la exterioridad sin espesura que solamente se comprende con el retorno a sí: no es el momento pasivo de la actividad. No es la aparición de la verdad ni una sucesión de apariencias, porque no es un hecho ni un acto de la conciencia. *Ejercicio* de lo que todavía no fue sometido a la separación sujeto-objeto, es promiscuidad de las cosas, de los cuerpos, de las palabras, actividad-pasividad indiscernibles, inspiración y expiración o respiración en el Ser. Es, dice Merleau-Ponty, *luz natural*: venir a la luz y dar a luz. "Se dice que un hombre nació cuando lo que no era en el fondo del cuerpo materno más que un visible virtual se hace a la vez visible para nosotros y para sí"[28] –fue dado a luz y vino a la luz.

Apertura hacia lo que no es nosotros, excentricidad mucho más que decentramiento, la experiencia "no es un modo de la presencia a sí, es el medio que me es dado para estar ausente de mí mismo, para asistir desde dentro a la fisión del Ser, cerrándome sobre mí sólo cuando ella llega al fin"[29]. Esto es, rigurosamente: nunca.

Abriéndose hacia lo que no es nosotros, la experiencia no es comportamiento ni acontecimiento para nosotros. Se abre hacia lo que *en nosotros* se ve cuando

vemos, *en nosotros* se habla cuando hablamos, *en nosotros* se piensa cuando pensamos. No regresa a un "antes" de nosotros, pues en este caso regresaría a Dios; fisión en el Ser, se abre hacia el origen, hacia lo que no es comienzo en sí, antecedente. El origen es lo fundamental, y no el *principium* ni el *fundamentum*. Lo originario es lo que se instituye en la juntura de un pasado y de un porvenir: su hora es ahora. Es lo que se instituye en la juntura de un afuera y de un adentro: su lugar es aquí. Nervadura, lo originario es lo sensible en la verticalidad de todas las dimensiones.

Abandonando el referencial que mantenía la experiencia atada a la fenomenología, Merleau-Ponty puede, finalmente, alcanzarla como *poder ontológico último*. Y en una nota de trabajo dedicada al parentesco entre literatura y filosofía, se puede leer esta frase sorprendente: "El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que de él tengamos experiencia"[30]. Cuando invoca la experiencia del pintor, del músico o del escritor para contraponerla al sobrevuelo metafísico, Merleau-Ponty se demora en aquellos instantes en que ver, oír o hablar atraviesan el caparazón de lo instituido y desnudan lo originario de un mundo visible, sonoro y hablante. Fisión en el Ser, respiración en el Ser o explosión del origen no son metáforas. Expresan la división en el interior de lo indiviso, la experiencia como momento en que un visible se hace vidente sin salir de la visibilidad, en que un audible se hace oyente sin salir de la sonoridad, en que un decible se hace hablante sin salir del lenguaje. La experiencia es, al mismo tiempo, escisión que no separa –el pintor trae su cuerpo para mirar lo que no es él, el escritor trae la volubilidad del espíritu para cercar lo que se dice sin

él– e indivisión que no identifica –el ojo de Cézanne no es la montaña de St. Victoire, Proust no es Albertine, Guimarães no es Diadorim. La experiencia es el punto máximo de proximidad –verse visto al pintar, oírse oído al componer, sentirse hablado al escribir– y es el punto máximo de distancia –no se es lo que se pinta, ni lo que se compone, ni lo que se escribe. La experiencia es tensión en el parentesco.

Nada más comprensible entonces que el esfuerzo de la filosofía y de la ciencia para alejarse de ella, buscando en otro lugar una región transparente que sirviera de hábitat a una razón pura, temerosa de promiscuidad. Pero es comprensible también que el rescate del cuerpo por la ontología sea todavía el rescate de la *carne*. Es absolutamente cierto que Merleau-Ponty busca un equivalente aproximado en la *physis*, pero no lo es menos que la elección de esta palabra está menos volcada hacia una nostalgia helenizante que empeñada en rescatar la luz natural contra la tradición teológica paulina y agustiniana, dominante en la metafísica. La *omnitudo realitatis* no es tanto una racionalidad desencarnada cuanto un mundo descarnado. Por último, no es casual que Merleau-Ponty hable de la visión como *exegese inspirada* y del lenguaje instituyente como *encantamiento del sentido*. La experiencia de la carne abre hacia la iniciación (contra la explicación) y hacia la evocación (contra la apropiación).

Desnudamiento de las raíces del mundo vertical, la experiencia no hace del cuerpo un punto de partida. Su lugar privilegiado[31] resulta de la excentricidad fundamental que lo hace estar permanentemente fuera de sí sin jamás salir de sí y ser, por eso, hilo conductor de la interrogación dirigida a lo que no es nosotros y a nuestras relaciones

con ese otro donde estamos –el mundo. Lo que *no* es nosotros y lo que somos es lo sensible, hacia donde la filosofía se dirige como los niños y/o los locos se dirigen a las cosas: compañeras, espinas en nuestra carne, estrellas de nuestra vida. Siempre próximas y, sin embargo, siempre distantes. Lo sensible, ser de los confines, es "lo que vela a las puertas de nuestra vida".

La presencia de las cosas es un misterio no porque ignoremos cómo son posibles, sino porque reivindican la existencia como individuos y sólo pueden tenerla si son más o menos que individuos. Más: campos o configuraciones, familias o estilos de ser. Menos: puras diferenciaciones y no encarnaciones del principio de identidad. Hay quiasma en las cosas: la superficie se enlaza y se cruza con los colores y los sonidos, que se enlazan y se cruzan con los olores, todos enlazándose y cruzándose en movimientos interminables, en un intercambio incesante en el que cada cual es indiscernible y al mismo tiempo discernible, porque pertenecen a familias diferentes. El tejido del mundo de las cosas es cerrado y poroso. La transitividad y reversibilidad de las dimensiones hacen a las cosas profundas. Esa profundidad es su carne.

Entre las cosas, hay una cuya peculiaridad es sentirse, más allá de sentir y ser sentida como las otras: el cuerpo, sensible ejemplar porque es sensible para sí. Es él el que nos hace ver las cosas desde el lugar donde están y según el deseo de ellas, realizando el misterio del ver y del tocar, la ubicuidad que hace que la visión se produzca en las cosas y en los ojos, o que el tacto transite de ellas a nuestras manos. Es por transitividad que vemos y tocamos, nos vemos y nos tocamos. Los sentidos operan en el quiasma: el ojo palpa, las manos

ven, los ojos se mueven con el tacto, el tacto sostiene por los ojos nuestra inmovilidad y movilidad, compensando las de las cosas. Para que haya visibilidad –un visible pleno, aquí, allí, atrás, al frente, entre sus aspectos, en los intervalos– es necesario que lo visible sea un trascendente al que sólo es posible llegar por una experiencia también trascendente, enteramente fuera de sí sin salir de sí. El cuerpo es esa experiencia, y no el soporte de una conciencia cognoscente. Lo visible no es una paradoja humana, sino un misterio del Ser que el cuerpo no explica ni ilumina, apenas concentra. Visibilidad errante –visible entre los visibles– y visibilidad concentrada –visible vidente–, el cuerpo destruye la distinción metafísica entre actividad y pasividad. Es también misterioso. Preso en el tejido de lo visible, continúa viéndose; atado a lo tangible, sigue tocándose; movido en el tejido del movimiento, no deja de moverse. Sufre de lo visto, de lo tocado y de lo movido la acción que sobre ellos ejerce. Ve desde dentro su afuera y ve desde fuera su adentro. Es *Narciso*. Y, captado por su propio fantasma, es transitivismo fundamental o "anonimato innato del Yo mismo". Es *persona*, tragado por el mar sensible, como Ulises.

Las dos manos que se tocan, se tocan porque son del mismo cuerpo. Esos toques se propagan a las cosas, porque son del mismo mundo. Todos esos toques no son pequeños actos de pequeñas conciencias, como flores que van a reunirse en el ramillete de la conciencia de sí para sí. Cualquier intervención de la conciencia reduciría el cuerpo a soporte de actos pre-reflexivos y destruiría la *experiencia* del cuerpo. Hay, por reversibilidad, unidad de los toques, de las miradas y de los movimientos, que crean la visibilidad, la tangibilidad, la

movilidad en su generalidad universal, y el cuerpo, como cada cosa, es apenas visibilidad, tangibilidad y movilidad, ora errante, ora concentrada. No hay universal sobrevolante, ni particularidad destinada al concepto.

El cuerpo, sensible ejemplar que se ve viendo, se toca tocando, se mueve moviendo, realiza una reflexión. Por primera vez en la historia de la filosofía, la conciencia pierde la soberanía. No por ser, como en las filosofías empiristas, un epifenómeno o un efecto de procesos corporales, sino porque perdió el privilegio de la reflexión. El cuerpo reflexionante, imposible en las filosofías empiristas e impensable en las filosofías de la conciencia, trae, sin embargo, una novedad radical, porque transforma la propia idea de reflexión. Enseña que ésta es inacabamiento, inminencia, duplicación interminable, concordancia sin coincidencia. De esa manera, la llegada a la conciencia –siendo lo sensible lo universal y la experiencia el poder ontológico último– no podrá restaurar, ni aun como potencia segunda o derivada, la vieja idea de la reflexión. Más aún, contra lo que sucedía en las primeras obras de Merleau-Ponty, donde, al final, la percepción funcionaba como una esencia de la que la conciencia reflexiva resultaba una variante, ahora la conciencia debe ser tomada como dimensión, y, por lo tanto, como diferencia con respecto al cuerpo, sin perder su parentesco con él. La experiencia revela la imposibilidad de la reflexión completa para toda y cualquier dimensión del mundo vertical y, por consiguiente, también para la conciencia.

Capturando la experiencia del cuerpo como sinergia de lo sintiente-sensible que se propaga y se irradia, Merleau-Ponty captura el cuerpo como dimensión re-

flexiva. La irradiación de esa reflexividad es la llegada de otro cuerpo en sinergia, dimensión participante de la carne como ser intercorporal. Con la llegada del otro, sufrimos la primera herida narcisística: descubrimos que no somos enteramente visibles para nosotros, que cargamos un invisible visible para otro; pero descubrimos también que somos plenamente visibles porque somos vistos por otro. Inacabados como videntes, somos acabados como visibles. Esa experiencia, lejos de conducir a la lucha mortal de las conciencias, es el advenimiento de los mundos privados como instrumentos para la creación de un mundo común, siendo cada mundo privado una vía de acceso al de otro y una dimensión de una vida generalizada. Los cuerpos son testigos de un mismo mundo. El deseo, que nos revela, ahora, como personajes –del deseo ajeno– y personificadores –de nuestro deseo en otro–, es la experiencia de fluctuar con un otro en la superficie del mismo Ser, "haciendo nuestro adentro ser afuera y nuestro afuera ser adentro". La descripción merleau-pontyana es enigmática y difícil de acompañar porque, contrariamente a la tradición filosófica, no presenta el deseo como lucha, sino como transitivismo, y, contrariamente a la tradición psicológica, no lo describe como comportamiento, sino que lo revela como experiencia de inciación a lo otro. El niño que le pide a la madre que *lo* consuele del dolor que *ella* siente no rivaliza con ella, no le pide un reconocimiento que la destituiría de su ser, ni está solipsistamente encerrado dentro de sí. Le pide que no se quede ensimismada en el dolor, que lo convierta en relación con otro, en gesto de amor. La madre comprende instantáneamente el pedido y si se consagra al niño no es porque ceda a una fuerza

aniquilante, sino porque "sabe" que saliendo de sí vuelve a sí, que la devoción dada al otro es también la manera de amar*se*. No hay indistinción; hay cambio y reversibilidad de lugares diferenciados y comunes. "Egocéntricos", somos –en el doble sentido de la palabra– excéntricos.

La llegada del otro prepara el nacimiento aterrador de la vociferación y, con ella, una nueva reflexión. Sonoro como los cristales y los metales, el cuerpo es sonoro para sí, oyendo desde dentro su vibración y aproximándose al otro para oír el nacimiento de su voz. Enlace de sonido y motricidad, reversibilidad de ambos y primera reflexión, la voz conduce a la frontera misteriosa donde irán a cruzarse por primera vez el mundo de la expresión y la "persuasión silenciosa de lo sensible". Se inicia la lenta sublimación de la carne en el cuerpo glorioso de la palabra. Como los movimientos de la sonata, la palabra es armónica e intangible.

La carne, horizonte, porosidad, trascendencia –más allá, más acá, entre, antes, después, encima, abajo, aquí, ahora, sin fondo–, es imposibilidad de reflexión total. Pero son los hiatos los que inician al misterio de la palabra y de las ideas sensibles, trayendo la presencia perentoria de lo invisible. La literatura, la música, las pasiones son surcos que se trazan sin manos que los tracen ni que puedan aferrarlos: viven en transparencia en la espesura de lo sensible. Son experiencias salvajes cuya cohesión sin concepto posee el rigor de la idealidad. Así como el cuerpo es visible errante y concentrado, el habla instituyente es palabra errante que se concentra, contrayendo en un acto único todo lo que en el cuerpo la preparaba, creando un ser misterioso: un locutor que es, simultáneamente, alocutario y delocutario.

Con la palabra, hay iniciación al misterio del sentido, que "no está en el habla como la manteca sobre la tajada de pan, como una segunda capa (...), sino que es la integral de todas las diferenciaciones de la cadena verbal"[32]. La idea no es una tajada del mundo objetivo, una capa segunda en la superficie del ser, sino un eje de equivalencias y, como el cuerpo y la palabra, un momento de concentración de lo disperso, una sístole que se prepara para la nueva diástole. No se confunde con las "ideas de la inteligencia", sentidos adquiridos y sedimentados que usamos como instrumentos apenas para ir más allá.

La reversibilidad y transitividad de los colores, las superficies y los movimientos –carne de las cosas–, de nuestros sentidos entre sí –carne de nuestro cuerpo–, de ellos y de las cosas como resonancia y reverberación sin comienzo y sin fin, es revelación de lo sensible como "el medio donde está el Ser sin que deje de ser puesto". Es esto la experiencia sensible. El narcisismo fundamental del cuerpo en sinergia, que se propaga entre los cuerpos en una reflexión intercorporal inacabada o una encarnación permanente en la comunidad de los Narcisos, es la experiencia de la intercorporeidad como existencia originaria del yo y del otro. La reflexión sonora como emergencia del habla en el punto de cruzamiento entre expresión y silencio, el habla como reflexión del cuerpo sensible en el cuerpo sutil de la palabra, la palabra como concentración de la "volubilidad del espíritu" en las ideas sensibles, es la experiencia del lenguaje.

En cada una de esas experiencias, y en todas ellas, no encontramos al sujeto. Es sintomático, por lo demás, el modo en que Merleau-Ponty se refiere al cuer-

po. Lo llama centinela silencioso, guardián de la pesadilla indestructible, recinto, residencia, potencia exploratoria, sensibilidad errante y concentrada. La lectura de *Le visible et l'invisible* nos invita a atrevernos a usar la expresión *persona narcisística*, un anónimo que es para sí, bajo la forma del transitivismo y del fantasma, experiencia de la experiencia. Esa caracterización del cuerpo, al mismo tiempo como nadie y como Narciso, es, ciertamente, la forma final de la deconstrucción del sujeto en la filosofía, sin ningún equivalente en las filosofías universitarias que se reivindican herederas de Nietzsche, ni en las psicologías y terapias de la "expresión corporal", centradas en el sujeto como ego. El descubrimiento merleau-pontyano del cuerpo como anonimato narcisístico y reflexión inacabada es, si se quiere, el descubrimiento de una "subjetividad" inédita, simultánea al descubrimiento de la experiencia como enlace, cruzamiento, apertura sin comienzo y sin fin. Dado que experiencia y cuerpo no son comportamientos, no hay por qué hablar de "máquina deseante".

La palabra, *es decir*, la idea sensible, nervadura entre el pensamiento y el mundo, campo de expresión entre "sujetos", visible e invisible que participa simultáneamente de tres mundos –el sensible o sonoro (gráfico), el intercorpóreo o expresivo, el invisible o inteligible–, es también una reflexión sin sujeto, que instaura oblicuamente la "subjetividad" de los Narcisos como personajes de deseo y de pasión. No es comportamiento, ni siquiera es todavía diálogo; está más acá y más allá de quienes viven de ella y en su superficie. Por ser reflexión sin sujeto, es, como la corpórea, inacabada y total. Se puede decir que la iniciación a la experiencia vertical de la palabra "concluye" los innumerables tex-

tos de Merleau-Ponty sobre el lenguaje instituyente como expresión perfecta e incompleta, un "decir todo" que no sacia.

Hablar es una experiencia. No porque sea el acto o la actividad de un cuerpo, ni, mucho menos, porque sea una operación de la conciencia, sino porque es algo que ocurre en lo que, a falta de mejor expresión, llamaremos el *modo de la experiencia:* por diferenciación, transitividad y parentesco, reversibilidad de lo activo y de lo pasivo, por transgresión y concordancia.

Pero si Merleau-Ponty nos conduce a la experiencia del habla, creemos que también nos permite hablar de una *experiencia del pensamiento*. No sólo porque pensar se arraigue en la carne del cuerpo, ni porque las ideas tengan motivos, lugar y tiempo, sino porque se realiza en el modo de la experiencia, como el cuerpo y la palabra: es pensado-impensado, actividad-pasividad, interioridad-exterioridad, salida de sí que es entrada en sí, pues es relación consigo, con otro, con el mundo estético y con el mundo cultural. Creemos que los textos de Merleau-Ponty, sean cuales fueran sus temas o problemas, revelan en ellos mismos las afirmaciones dispersas de *Le visible et l'invisible* de que pensar no es poseer ideas, sino circunscribir un campo de pensamiento, y de que los pensamientos no son síntesis, sino delimitaciones abiertas. Desnudan el pensamiento como una errancia-concentración, como una búsqueda del centro virtual e inalcanzable que hace pensar.

El pensamiento como no-apropiación y el olvido como pérdida de la diferenciación pueden iluminar caminos para rehacer nuestra concepción de la subjetividad y deshacer la idea del conocimiento como apropiación intelectual. Creemos que Merleau-Ponty hizo

su experiencia de la verdad y de la libertad que había descubierto en Montaigne: coraje de la caza sin presa.

La caída a lo originario de la sensibilidad como visible-tangible-móvil (cosas y cuerpos enlazados) e invisible (ideas sensibles), y a lo originario del lenguaje como sensible (sonoro, gráfico) e invisible (cohesión sin concepto), alcanza la experiencia de nervaduras que sostienen anverso y reverso de todas las dimensiones simultáneas y la concordancia-fuga de todas ellas, preparándose para la idea como profundidad de lo visible y para el pasaje al pensamiento como carne sublimada o visión espiritual y al espíritu como el "otro lado del cuerpo", que en él se apoya y en él transborda. El libro interrumpido deja en sus notas de trabajo tres preguntas: si pensar no es ver ni hablar, y si sin la visión y la palabra no se puede pensar, ¿qué es el pensamiento?; si la experiencia sensible y la hablante nos revelan un sensible ejemplar que es para sí sin ser "sujeto", ¿qué es la subjetividad?; si la experiencia salvaje es también experiencia cultural, si no hay percepción fuera de la historia y de la sociedad y si no hay creación de cultura sin la experiencia sensible, ¿cómo se realiza la reversibilidad y reflexibilidad, el quiasma entre el *logos* estético y el *logos* cultural?[33]

Merleau-Ponty decía que la vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente y no directamente rumbo a los fines y a los conceptos. "Lo que se busca muy deliberadamente no se encuentra", escribió cierta vez, "y, al contrario, no faltan ideas y valores a quien supo, en su vida meditante, liberar la fuente de donde surgen espontáneamente."[34] Las preguntas para las cuales se preparaba y nos preparaba son señales que dejó, como en los cuentos maravillosos se

dejan los talismanes: allí quedan a la espera de que alguien, mirándolos como los otros miran, todavía sea capaz de verlos.

Notas

[1] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 222.

[2] Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, "Préface", p. 22.

[3] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 175.

[4] *Ibíd.*, p. 278 y s. Y también: "El espíritu no está en ningún lugar objetivo y, sin embargo, se inviste en un lugar al que llega circunscribiéndolo, circundándolo, como mi localidad para mí es el punto que me muestran todas las líneas de fuga de mi paisaje y que es, él mismo, invisible." (*Ibíd.*, p. 275.)

[5] *Ibíd.*, p. 311.

[6] *Ibíd.*, p. 195.

[7] *Ibíd.*, p. 278.

[8] *Ibíd.*, p. 281, subrayados míos.

[9] *Ibíd.*, p. 282.

[10] *Ibíd.*, p. 271.

[11] *Ibíd.*, p. 31.

[12] *Ibíd.*, pp. 29 y s.

[13] *Ibíd.*, p. 277.

[14] *Ibíd.*, p. 287.

[15] *Ibíd.*, p. 290.

[16] *Ibíd.*, pp. 294 y s.

[17] *Ibíd.*, p. 293.

[18] *Ibíd.*, p. 277.

[19] Merleau-Ponty, Maurice, "L'algorithme et le mystère du langage", en *La prose du...*, p. 162.

[20] Merleau-Ponty, Maurice, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, p. 56.

[21] Merleau-Ponty, Maurice, "L'algorithme et le mystère du langage", en *La prose du...*, p. 165.

[22] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, pp. 209 y s.

[23] Para las críticas al objetivismo científico que contradice la práctica de las ciencias y se vuelve una "ideología cientificista", véase: "Le métaphysique dans l'homme", "Le philosophe et la sociologie", "Sur la phénoménologie du langage", "Einstein et la crise de la raison", la apertura de *L'œil et l'esprit*, el capítulo sobre los tres órdenes en *La structure du comportement*, la introducción de *Phénoménologie de la perception*, el primer capítulo de *Le visible et l'invisible* y las siguientes notas de trabajo: quinta nota de setiembre de 1959, séptima nota de febrero de 1959, quinta nota de enero de 1960. Además de las notas sobre la *Gestalt*, ya citadas.

[24] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 68.

[25] *Ibíd.*, p. 266.

[26] *Ibíd.*, p. 41. "Desde que se trate del ser vivo y del cuerpo y, con razones todavía más fuertes, del hombre, es bien claro que ninguna investigación fecunda es pura inductividad, pura enumeración de las constantes en sí (...) Las ciencias solamente nos enseñaron algo explicando una experiencia por la otra, esclareciendo una por la otra, criticando una por la otra, organizando el *Ineinander* y, finalmente, practicando esa variación eidética en que Husserl sólo erró al reservarla para la imaginación y para la visión solitarias del filósofo, cuando es el soporte y el lugar de esa *opinio communis* que llamamos ciencia. En este camino, al menos, es cierto que se llega a la objetividad, no buceando en un en-sí, sino develando, rectificando uno por el

otro, el dato exterior y el doble interno que tenemos, en cuanto seres que sienten y son sentidos, arquetipos y variantes de la humanidad y de la vida, esto es, en cuanto somos internos a la vida, al ser humano y al Ser, así como él lo es a nosotros, y vivimos y conocemos no a medio camino entre hechos opacos e ideas límpidas, sino en el cruzamiento en que familias de hechos inscriben su generalidad, su parentesco, agrupándose alrededor de las dimensiones y del lugar de nuestra propia existencia." (*ídem.*)

[27] *Ibíd.*, p. 67.

[28] Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et...*, p. 32.

[29] *Ibíd.*, p. 41.

[30] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 251.

[31] El privilegio del cuerpo, como señala Lefort, es una ruptura con la tradición metafísica que le había dado la función de soporte de la conciencia, lo que permitía, al mismo tiempo, denegarlo y darle estatuto de objeto de ciencia. Por otro lado, Merleau-Ponty redescubre en el emprendimiento filosófico pasado líneas de pensamiento sobre el cuerpo que no "cabían" en el discurso solemne de la metafísica, llevando una vida clandestina en los poros del discurso explícito. De allí su interés por Descartes "antes" y "después" del orden de las razones. Creemos que el lugar ocupado por el cuerpo en la experiencia posee todavía otro motivo tan importante como los ya mencionados. El cuerpo desalojará a la conciencia del privilegio de la reflexión y enseñará que en el mundo vertical no hay, para ninguna de las dimensiones, reflexión completa. Sobre este particular, se diferencia la meditación merleau-pontyana del frenesí "corporífero" de los universitarios franceses. El cuerpo reflexionante no viene a desalojar el "logocentrismo occidental", sino que viene a modificar radicalmente la propia idea de reflexión.

[32] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et...*, p. 203.

[33] Esas preguntas, creemos, están implícitas como fuente

de oposición entre la interpretación de Lefort y la de Castoriadis sobre el origen. Lefort se dirige a la noción de *Abierto* como "invisible de la visión, inconsciente de la conciencia" y como mito y sueño imposible: lo Abierto como lo que ve el animal y que nosotros, en palabras de Rilke, sólo conocemos por el animal, porque nuestros ojos están invertidos, vueltos hacia adentro, hacia lo cerrado y hacia lo "que no está libre de muerte". Abierto y Abismo y "noción última". Para Castoriadis, siendo la reversibilidad la "verdad última", la experiencia sensible está entrecruzada con lo social-histórico, y la apertura no es el abismo de vida sin muerte que sólo alcanza el animal, lo salvaje llevado al límite, sino que es circularidad de lo sensible y de la cultura. Lo abierto o apertura, dice Castoriadis, es el sujeto como "obra de abrir, inauguración riempre recomenzada". Lefort considera la noción de "obra" (pintura, literatura, música, política, ciencia, filosofía) como intento de dar una figura o un contorno a un enigma sin figura y sin forma. En verdad, no creemos que haya esa oposición *en* Merleau-Ponty, sino una tensión entre dos términos incompatibles y cercanos –lo Abierto como relación animal, como lo salvaje y no-humano de la experiencia originaria y la Apertura como obra o experiencia histórica– y entre los cuales no se puede elegir; hay, apenas, que acoger la tensión como tal. Merleau-Ponty había acogido la tensión entre Husserl (la filosofía como expresión completa del silencio) y Valéry (el lenguaje como todo y nadie). Creemos que nos enseña, ahora, a soportar la tensión entre lo Abierto y la Apertura.

[34] Merleau-Ponty, Maurice, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, p. 104.

(ÍNDICE)

Escribir sobre Merleau-Ponty 7

La obra como debate 63

Experiencia o iniciación al
misterio del mundo 127

Impreso en
A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468,
Buenos Aires, Argentina,
en octubre de 1999.

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Libros para incidir.

Relámpago de ideas sobre un cuerpo, deseo de abrir fisuras en el debate argentino.

La filosofía de Merleau-Ponty nos enfrenta a la idea de que la palabra y el pensamiento son –para usar dos expresiones que le eran caras– *experiencias* y *aventuras*. Aquí es su propia aventura intelectual la que se nos invita a acompañar. Este libro busca revelarnos el *movimiento* del pensamiento que examina, desde sus primeras críticas al empirismo y al idealismo aún deudoras de la fenomenología de Husserl, la psicología de la forma y el existencialismo de Heidegger, hasta la noción del cuerpo como dimensión (reflexiva) de la carne del mundo.

La obsesión de pensar los misterios del mundo y del lenguaje, o, mejor, la de pensar el mundo y el lenguaje como misterios, sobresale en estos estudios de Marilena Chauí, filósofa brasileña de reconocida trayectoria intelectual y de gran sensibilidad hacia las exigencias críticas de nuestro tiempo.

EDICIONES COLIHUE

open access

ISBN 950-581-189-6

9 789505 811892